


كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول - وجدة
منشورات فريق البحث في الفلسفة الإسلامية
سلسلة الندوات والأيام الدراسية رقم 2

# قضايا في الفلسفة، عروض في كتب

تنسيق
سعيد البوسكلاوي

2015

قضايا في الفلسفة، عروض في كتب

**الكتاب: قضايا في الفلسفة، عروض في كتب**

**سلسلة: الندوات والأيام الدراسيّة رقم** 2

**تنسيق: سعيد البوسكلاوي**

**الناشر: فريق البحث في الفلسفة الإسلاميّة (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة)**

**الإيداع القانوني: 2015Mo2673**

**ردمـك: 978-9954-9562-1-2**

**التسلسل الدولي: 2458-6137**

**عام النشر: 2015**

**الإخراج الفني: مكتبة الطالب/ وجدة**




| الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتّجاهات فريق البحث أو الكلّية أو المنسّق |
|---|

بسم الله الرحمن الرحيم

# فهرس المحتويات

# تقديم

يضمّ هذا الكتاب أعمال اليوم الدراسيّ الذي نظّمه **فريق البحث في الفلسفة الإسلاميّة** في موضوع **قضايا في الفلسفة، عروض في كتب** يوم 24 ماي 2012 بقاعة نداء السلام بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة محمّد الأوّل بوجدة. وقد جعلنا غايتنا في هذا اللقاء العلميّ جمع ثلّة من الباحثين، معظمهم شباب ومن مشارب مختلفة، حول مؤلّفات وقضايا فلسفيّة متنوّعة تراثيّة أو معاصرة، مع حرص أكبر على الارتباط بالنصوص والمصادر الفلسفيّة من مدارس وعصور مختلفة. وقد كان، بالفعل، فرصة لاكتشاف نصوص وقضايا جديدة من وجهات نظر مختلفة، ومناسبة للتناظر والتأمّل فيما تطرحه هذه النصوص من أفكار وفتح إمكانات متباينة في التفسير والفهم والتأويل. وغنيّ عن البيان أنّ تعدّد المشاركين والنصوص المدروسة في هذا العمل يعني تعدّد القضايا وتباين وجهات النظر الفلسفيّة بما يستتبعه ذلك من اختلاف وتنوّع المدارس والمناهج والمفاهيم الفلسفيّة. بالتأكيد، فكلّ مشارك اقترح علينا قضيّة فلسفيّة عرضها من خلال مؤلّف واحد أو أكثر من مؤلّف. ولعلّه من النافل القول كذلك إنّ كلّ كتاب فلسفيّ طرح قضيّة أساسيّة وقدّم تصوّرا معيّنا وتتبّع منهجا محدّدا، لكن ثمّة أيضا مسائل كثيرة متشابكة ومفاهيم أساسيّة حبلى بدلالات تبقى دائما مفتوحة ولانهائيّة مهما حاول المؤلّف حصرها وتسييجها وتعيين إطار لها. وهو أمر يدفع بالضرورة إلى استحضار تاريخ القضيّة والمفهوم الفلسفيّين في علاقتهما، طبعا، بالسياق النظريّ والتاريخيّ كما بشبكة القضايا والمفاهيم الأخرى التي تتفاعل معها، وكذا الوقوف عند الحيثيات المختلفة لتبنّي هذا الرأي أو ذاك وشقّ سبيل هذا الفهم أو ذاك والكشف عن الأدلّة وأبنية الاستدلال التي تدعّم اختيار هذا التأويل دون ذاك، وترجيح هذه المواقف والرؤى على حساب تلك، وبالتالي استشراف أفق معان جديدة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ العروض التي قدّمت في هذا اللقاء وإن كان يغلب عليها الوصف، إلا أنّها لا تخلو، والحال هذا، من أهمّية التعريف بما يقترحه المؤلّف من أطروحة ووجهة نظر وطريقة استدلال، بل وأحيانا قد يرنو بعضها إلى النقد، وهو المطلوب، متجاوزة حدود العرض البسيط يحرّكها الطموح إلى مساءلة الاختيارات والمناهج والأطروحات والنتائج؛ وبالتالي، خلق مناسبة النقاش وشروطه من أجل التقدّم في مستويات التفسير والتأويل. ولأنّنا أشدّ ما نكون اقتناعا بأنّ الدرس الفلسفيّ لا يمكن أن يقوم خارج النصّ الفلسفيّ وتاريخه، فإنّنا نروم، من جهة أولى، إعادة الاعتبار إلى الدرس والكتاب الفلسفيّين في الجامعة المغربيّة والدعوة إلى الاهتمام بالنصّ الفلسفيّ بما يختزله هذا النصّ من إمكانات لانهائيّة واختراقات نقديّة مفيدة ودربة على التفكير الحرّ والمبدع؛ كما نرنو، من جهة ثانية، إلى تكريس هذا النوع من الأنشطة تقليدا في الجامعة المغربيّة، في الفلسفة كما في مختلف مجالات البحث القريبة: تقليد قراءة النصوص التراثيّة ومراجعة الإصدارات الجديدة، لا في شكل قراءات فرديّة معزولة وإنّما نخصّص لها لقاءات دراسيّة نوفّر لها شروط النجاح. ونشير إلى أنّنا قد خضنا في الفريق أيضا تجربة 'عروض في كتب' في لقاءات نصف شهريّة حول قضيّة وكتاب، ارتأينا جمعها هذه المرّة في لقاء دراسيّ رجونا منه فائدة أكبر واهتماما أكثر ومشاركة أوسع.

إنّ انشغالنا، في فريق البحث في الفلسفة الإسلاميّة، بهمّ النصّ الفلسفيّ الإسلاميّ لم يمنعنا من الانفتاح على آفاق قريبة أخرى؛ وغير خاف أنّ دراسة النصّ التراثيّ يسير جنبا إلى جنب مع تتبّع ما يصدر من أبحاث جديدة تحمل على هذا التراث نفسه، استيعابا ونقدا. وليس غريبا، والحال هذا، أن تكون محاور هذا العمل الجماعيّ متنوّعة بتنوّع المؤلّفات الفلسفيّة التي تدرسها تبعا لتنوّع اهتمامات المشاركين، من الفلسفة القديمة إلى الفلسفة المعاصرة، من يحيى النحوي إلى ابن مسكويه، ومن ابن رشد إلى ابن طملوس وإلى ابن تيميّة، ومن كانط إلى كارل لوفيث، ومن ألان تورين إلى

جاك ديريدا وإلى إدغار موران وغيرهم، ومن مسألة قدم العالم إلى العقائد الدينيّة، ومن مسألة اللوغوس إلى فلسفة التاريخ، وإلى مفاهيم الحداثة والديمقراطية والفكر المركّب وغير ذلك. لكن الأمر المشترك بين جميع هذه العروض هو كونها تصبّ جميعها في الدرس الفلسفيّ، بمعناه العامّ، وتجد منطلقها في النصّ الفلسفيّ، أوّلا وأخيرا، سواء كان هذا النصّ تراثيّا (يونانيّا أو إسلاميّا) أو معاصرا، وتغطي جوانب مهمّة تمثّل جلّ مراحل تاريخ الفلسفة بدءا من الفلسفة اليونانيّة المتأخّرة إلى الفلسفة الإسلاميّة، إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. وقد رتّبنا، في ضوء ذلك، مواد هذا العمل ترتيبا تاريخيّا فقسّمناه إلى قسمين؛ بحيث يشمل الأوّل عروضا في نصوص فلاسفة من العصرين القديم والوسيط، ويتضمّن الثاني عروضا في نصوص فلاسفة من العصرين الحديث والمعاصر.

وهكذا، افتتح سعيد البوسكلاوي موادّ القسم الأوّل بعرض في "كتاب يحيى النحوي في 'الردّ على برقلس في قدم العالم' وحضوره في العربيّة"؛ ودرس محمد بنيعيش "ابن مسكويه ومنهجه التوفيقي في علم الأخلاق، قراءة في كتاب 'تهذيب الأخلاق'"؛ وتوقّف صديق زريوحي عند "إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي والتعاليم عند ابن رشد من خلال كتاب 'شرح البرهان'"؛ وقدّم فؤاد بن أحمد "قراءة في «النشرة» الثانية من كتاب 'المدخل لصناعة المنطق' للحجاج بن طملوس"؛ وأخيرا، قدّم محمد كنفودي "قراءة في كتاب ابن تيمية، 'درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول'". وفي القسم الثاني، نقرأ عرضا لمحمد بن الشيخ في "كتاب كانط، المبادئ الميتافيزيقيّة الأولى للعلم الطبيعيّ" (بالفرنسيّة)؛ كما تناول يوسف أشلحي "الحداثة وتنازع الأسس: كارل لوفيث ومناحي التصيّر الثيولوجي في فلسفة التاريخ"؛ في حين سلّط توفيق فائزي الضوء على "ترياق/سم أفلاطون، قراءة في مقالة لجاك دريدا *Pharmacie de Platon*"؛ ومن جهته قدّم فريد لمريني عرضا "في كتاب ألان تورين، 'ما الديمقراطية؟'" (بالفرنسية)؛ ومحسن أفطيط، في كتاب 'براديغما جديدة لفهم عالم

اليوم' للمؤلّف نفسه؛ وختم القول محمد أطبل الحامدي بـــ"قراءة في أطروحة 'الفكر المركب' لإدغار موران". لنبدأ، إذاً، على هذا النحو العامّ ثمّ نسير شيئا فشيئا نحو التخصّص في أعمالنا المقبلة.

ومن أوجب الواجبات علينا، في الأخير، أن نتقدّم بالشكر الجزيل إلى السادة الأساتذة الذين ساهموا في هذا الكتاب بعروض قيّمة، كما لا يفوتنا أن نشكر السيّد عميد الكليّة ورئيس الجامعة ونوابهما ورئيس مصلحة الشؤون الثقافية بالكلّية على تشجيعهم المستمرّ للأنشطة العلميّة بحثا ومناظرة ونشرا؛ وكل من ساهم في إخراج وطبع هذا الكتاب. وكلّنا أمل في أن يجد القارئ في موادّه بعض الأضواء التي قد تنير له الطريق من أجل فهم أفضل لبعض القضايا الفلسفيّة الشائكة. ولا يسعنا إلا أن نتمنّى لهذا الكتاب الجماعيّ حياة علميّة مفيدة.

سعيد البوسكلاوي

**والله المستعان**

# القسم الأوّل:

## عروض في نصوص فلاسفة

## من العصرين القديم والوسيط

# كتاب يحيى النحوي في 'الردّ على برقلس في قدم العالم' وحضوره في العربيّة

*سعيد البوسكلاوي*

*جامعة محمد الأول، وجدة/ جامعة زايد، أبوظبي*

## تقديم

غرضنا، في هذا العرض الموجز، التعريف بكتاب **الردّ على برقلس في قدم العالم** الذي ألّفه الفيلسوف اليونانيّ النصرانيّ الإسكندرانيّ يحيى النحوي (فِلوبونُس) الذي عاش في القرن السادس الميلادي. وهو كتاب يتناول موضوعا حسّاسا، وهو موضوع قدم العالم أو حدوثه، شكّل جوهر الخلاف بين الوثنيّين والموحّدين وطبع بقوّة، إلى جانب كتاب **الردّ على أرسطوطاليس،** الحياة الفكريّة في العصر الوسيط وأثار كثيرا من السجال بين المتكلّمين والفلاسفة وغيرهم في العالمين الإسلاميّ واللاتينيّ على السواء. ولعلّ أشهر الأدلّة وأهمّها التي يقدّمها يوحنّا النحوي ضدّ الفلاسفة في مسألة قدم العالم تجد أصلها في هذا الكتاب وجلّها أدلّة تمّ تداولها على نطاق واسع في العصر الوسيط، إذ استعادها المتكلّمون المسلمون وغير المسلمين في دفاعهم عن فكرة الخلق من عدم وحدوث العالم، وفي المقابل، انتقدها المشّاؤون في دفاعهم عن فلسفة أرسطو ومبادئها الأساسيّة.

فما هي أهمّ المسائل التي طرحها هذا الكتاب؟ وما الجديد الذي أتت به ردود يحيى النحويّ على برقلس وما درجة الأثر الذي تركته؟ سوف نحاول أن نبيّن أنّ هذا الكتاب طرح بالفعل أدلّة فلسفيّة قويّة وأفكارا غير مسبوقة استعادها اللاحقون

وخلقت سجالا قويّا طوال العصر الوسيط وبداية العصر الحديث ساهمت في التحرّر من هيمنة الكوسمولوجيا الكلاسيكيّة. وسوف أعتمد في بيان ذلك على طريقة وصفيّة تاريخيّة، إلى حدّ ما، تعرض أفكار الكتاب في سياقها التاريخيّ وتتتبّع بعض آثاره. هكذا، سأشرع أوّلا بالسؤال عن سياق تأليف **الردّ على برقلس**؛ ثمّ أمرّ ثانيا إلى الكشف عن بعض مضامينه وأدلّته؛ وأبرز أخيرا بعض معالم حضوره في العربيّة وتأثيره في المتكلّمين وغيرهم.

## 1. سياق تأليف الكتاب

اكتملت أخيرا صورة كتاب **الردّ على برقلس** في ترجمته الانجليزيّة بعد أن ترجمت المقالات 9–11 من اليونانيّة من بين المقالات الثماني عشر التي يتكوّن منها الكتاب. نشر الكتاب في أربعة أجزاء وعلى أربع مراحل: ترجم مايكل شير Michael Share الجزء الأوّل الذي يتضمّن المقالات الخمس الأولى عام 2004؛ ثمّ ترجم الباحث نفسه الجزء الثاني 6–8 عام 2005؛ وعاد في 2010 ليترجم الجزء الثالث 9–11؛ أمّا الجزء الرابع 12–18 فقد ترجمه جيمس وايلبردينغ James Wilberding عام 2006. من الواضح أنّ مصير هذا الكتاب كان أفضل من كتاب **الردّ على أرسطوطاليس** المفقود، إذ احتفظ به كاملا تقريبا في لغته الأصليّة[1]. ألّف برقلس، الذي كان رئيس مدرسة أثينا في القرن الخامس، ثماني عشر مقالة في إثبات أنّ العالم قديم وفي القرن الموالي ألّف يحيى النحوي مثلها في الردّ عليه وفي إثبات أنّ العالم محدث ومخلوق من عدم. ونشير إلى أنّ كتاب برقلس المردود عليه مفقود في أصله اليونانيّ، وإلى يحيى النحوي يعود الفضل

(1) ضاع من مخطوط الكتاب الأصليّ جزء من مقالة يحيى النحوي الأولى يضمّ دليل برقلس الأوّل. ومن حسن الحظ أنّه احتفظ به في ترجمته العربيّة ومن تمّ، أمكن استكمال النصّ اليونانيّ.

فيما احتفظ به من كتاب برقلس **في قدم العالم** تماما كما عاد الفضل إلى خصمه سمبليقيوس فيما احتفظ به من كتابه في **الردّ على أرسطوطاليس** المفقود[1]. إذ يورد يحيى النحوي نصّ برقلس كاملا ثمّ يعمد إلى مناقشته وردّه جزءا جزءا، تماما كما فعل سمبليقيوس مع كتاب يحيى النحوي.

ألّف يوحنّا النحوي هذا الكتاب عام 529، وفي هذه السنة نفسها أمر الإمبراطور جوستنيان تحت ضغط النصارى بإغلاق مدرسة أثينا، بينما استمرّت مدرسة الإسكندرية في أداء وظيفتها بشكل عادي. هل كان تزامن تأليف هذا الكتاب مع إغلاق مدرسة أثينا محض صدفة؟ يصعب الحسم في المسألة، غير أنّ هذا لن يمنعنا من ملاحظة، أوّلا، أنّه في هذه الفترة كان الصراع على أشدّه بين الوثنيّين والنصارى خاصّة في الاسكندريّة، وكان أعداد النصارى في تزايد والوثنيّون في تناقص تدريجيّ. وليس ضربا من التخمين أن يرى سوربجي في كتاب **الردّ على برقلس** "لحظة انتصار النصرانيّة على الوثنيّة"[2]. ومن المفيد أن نسجّل أيضا أنّ هذا الانتصار لم يحصل في الواقع التاريخيّ وحسب، بل هو انتصار فلسفيّ على مستوى الأدلّة المنطقيّة أيضا. إنّ تراجع الأفلاطونيّة الوثنيّة لصالح أفلاطونيّة توحيديّة تجد في النصّ الأفلاطوني ما يسمح بإتيان فكرة الخلق من عدم. ولكن تجدر الملاحظة كذلك أنّ يحيى النحوي، الذي ولد نصرانيّا على الأرجح، لم يدخل في صراع مع الوثنيّين أبدا قبل هذا التاريخ، وكلّ المعطيات المتوافرة في هذه الفترة تؤكّد أنّه كان من تلامذة الفيلسوف الوثنيّ أمونيوس، وكان يشرح أرسطو بطريقة عاديّة نسبيّا. صحيح أنّ سنة 529 كانت حاسمة في مسار

---

[1] في شروحاته على كتابي **السماء** و**السماع الطبيعيّ** يورد سمبليقيوس مقاطع بأكملها من كتاب **الردّ على أرسطوطاليس** ويناقشها.

[2] انظر مقدّمة الجزء الأوّل من كتاب **الردّ على برقلس**

John Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 1-5,* translated by Michael Share, Ithaca: Cornell University Press, 2005, p. VII.

يوحنّا النحوي، غير أنّه لا يجب الذهاب بعيدا في التمييز بين مرحلة الشروحات ومرحلة النقد لأنّه تمّ الانتباه لاحقا، فيما يخصّ المرحلة الأولى، إلى أنّ بعض شروحات المرحلة الأولى نفسها تتضمّن ملاحظات نقديّة غير مباشرة وبعضا من آرائه الجديدة التي يخالف فيها أرسطو من قبيل نظريته في الإمبتوس (القوّة المطبوعة في جسم ما تدفعه إلى الحركة) التي يمكن رصدها في شرحه على كتاب **الفيزياء** في الشذرات المحتفظ فيها في العربيّة. وأيضا، فإنّه لا يتوقّف، في المرحلة الثانية، عن كتابة شروحات على أرسطو، إذ ألّف **شرح الآثار العلويّة** حوالي 534م، بعد سنوات من تأليف ردّه على برقلس وفي الفترة نفسها تقريبا التي ألّف فيها كتاب **الردّ على أرسطوطاليس** أو بعدها بقليل. لذلك، فإنّه يصعب اعتماد هذا التمييز بين المرحلتين في حياة النحوي. لكن، ما الذي دفعه إلى تأليف هذه الردود؟

ثمّة آراء نجدها عند الناطقين بالعربيّة في دوافع كتابة هذه الردود. فالسجستاني يورد حكايتين: الأولى، أنّ يحيى النحوي كتب ردوده على برُقلس وأرسطو من أجل حماية نفسه من تهديدات أصحابه في الملّة له بأنواع الاضطهاد بسبب خوضه في شرح كتب أرسطو[1]؛ والثانية، "أنّه وصل إليه من جهتهم، جزاء له على ما صنّفه من هذين الكتابين، ضعف عشرة آلاف دينار..»[2]. ولعلّ السجستاني أخذ الافتراض الأوّل من

[1] نقرأ في كتاب **منتخب صوان الحكمة** ما يلي: «وكان نصرانيّا. فنقم عليه النصارى خوضه في شرح كتب الحكيم أرسطوطاليس، المنطقيّة والطبيعيّة منها خصوصا. وهمّوا في بابه بأنواع من الاضطهاد له، إلى أن أظهر لهم مخالفته في أصوله، وتفادى منهم بعمل كتابه الذي يردّ فيه على الحكيم وينقض مذاهبه، وبالكتاب الذي عمل في **الردّ على برُقلس**»؛ **منتخب صوان الحكمة**، نشره ع. بدوي، طهران 1974، ص. 276؛ مخطوط مراد مولاّ ورقة 58 أ.

[2] نفسه، ص. 276–277؛ مخطوط مراد مولاّ ورقة 58 أ.

عند أستاذه الفارابي[1]. يذهب جويل كرايمر J. Kraemer إلى أنّ ثمّة بعضا من الحقيقة في القصّتين معا : فالأولى، "لابدّ أنّها فرضتها ظروف الإجراءات الجديدة المناهضة للوثنيّة التي سنّتها الإمبراطورية. فقصّة الضّغط الذي مارسه عليه النصارى في مصدر السجستاني نابعة من الظروف المحيطة بقرار الإمبراطورية لسنة 529 وتأثيرها على مسيرة الشارح النصرانيّ. أمّا القصّة الأخرى، التي استقاها السّجستاني من مصدر آخر، والتي مفادها أنّ يوحنّا النحوي استفاد مادّيا من كتاباته المناهضة للوثنيّة، فهي تشبه التّهمة التي وضعها داماسكيوس، آخر رئيس لمدرسة أثينا، ضدّ أستاذه السابق أمونيوس بن هرمياس؛ ولربّما أمكن عدّها ضمن الاتّجاه ذاته، يقول جويل كرايمر[2]. ويجمعه. سافري Suffery[3]، ج. كريمر Kraemer[4]،

---

[1] انظر ما يقوله الفارابي في رسالة **الردّ على يحي النحوي** ضمن

Muhsin Mahdi, 'The Arabic text of Alfarabi's against John Grammarian', in *Medieval and Middle Eastern Studies, in Honor of Aziz Suryal Atiya*, edited by Sami A. Hanna, Leiden: Brill, 1972, p277 ..

[2] انظر

J. Kraemer, 'A Lost Passage from Philoponus' Contra Aristotelem in Arabic Translation', *Journal of the American Oriental Society*, Vol.85 , (1965), pp.322 -323.

[3] يفترض سافري أنّ **الردّ على برقلس** "كان مبرمجا بالنسبة لمدرسة الإسكندريّة وأنّه كان نوعا من إشهار الإيمان الذي بفضله استمرّت المدرسة وتجاوزت ما وقع لمدرسة أثينا: «la tourmente qui emporta l'école d'Athènes»

انظر

H.-D. Saffrey, 'Le Chrétien Jean Philopon et la Survivance de l'Ecole d'Alexandrie au VIe Siècle', *Revue des Etudes Grecques*, 67 (1954), p. 408.

[4] "ما يبدو محتملا هو أنّ الدّاعي إلى تأليف **الردّ على بُرقلس في قدم العالم** كان هو الحاجة الملحّة لتخليص التعليم الكلاسيكيّ الوثنيّ بالإسكندريّة من العناصر الأكثر إزعاجا في العقيدة الوثنيّة، ومن ثمّة ضمان استمرار الدراسات الوثنيّة في الإسكندرية"؛

J. Kraemer, 'A Lost Passage from Philoponus' Contra Aristotelem in Arabic Translation', op. cit., p. 322.

ومحسن مهدي[1] على أنّ الفضل يعود إلى يحيى النحوي في استمرار مدرسة الإسكندريّة لأنّه بردوده على الوثنيّين ضمن استمرار المدرسة الفلسفيّة في الإسكندريّة وإلا لكان قد لحقها ما لحق نظيرتها في أثينا. لكن السؤال يظلّ مطروحا عن المكانة التي كان يحتلّها يحيى النحوي في هذه المدرسة، وعن مدى تنصّر مدرسة الإسكندريّة على نحو كامل في هذه الفترة. فيحيى لم يتبوأ كرسيّ الفلسفة فيها وجلّ رؤساء هذه المدرسة بعد أمونيوس وثنيّون لا نصارى. لذلك، يجب البحث ربّما عن مبرّر أقوى من السابق دفع يحيى النحوي إلى كتابة ردّه على برقلس.

نعتقد أنّ هذه الكتابات السجاليّة تشكّل تطوّرا طبيعيّا في فكر وموقف الفيلسوف النصرانيّ المنخرط بقوّة في التقليد الفلسفيّ الأفلاطونيّ المحدث. إذا كان برقلس أفلاطونيّا محدثا إليه انتهت في القرن الخامس رئاسة أكاديميّة أثينا التي أسّسها أفلاطون، وعلى يديه درس أمونيوس رئيس مدرسة الإسكندريّة في القرن السادس، فإنّ يحيى النحوي، تلميذ أمونيوس، لا يقلّ أفلاطونيّة عنه مع اختلاف فقط في العقيدة الدينيّة. ثمّة سؤالان يفرضان نفسهما في هذا السياق: الأوّل: هل كان كتاب برقلس موجّها ضدّ النصرانيّة؟ والثاني: ما طبيعة ردود يحيى النحوي، هل ينتقد برقلس وغيره من الفلاسفة من داخل الأفلاطونيّة أم من وجهة نظر دينيّة نصرانيّة؟ صحيح أنّ يحيى

---

[1] "من جهة، بسبب هذه الأعمال المنشورة، ومن جهة أخرى، بسبب كونه جاء بعد إغلاق مدرسة أثينا بقليل بشكل قد يكون ساعد مدرسة الإسكندريّة على تفادي مصير شقيقتها (من خلال نشر عملين يهاجمان برُقلس وأرسطو)، جاء يحيى النحويّ، أو فِلوبونُس، كما يلقّب في تقليد أقلّ موثوقية، ليحتلّ، في التقليد الوسيطيّ والدراسات الحديثة معا، مكانة مهمّة لا تبدو مبرّرة من خلال مساهمته الفلسفيّة في التقليد الإسكندرانيّ أو من خلال مساهمته حول السؤال القاعدي للعلاقة بين الفلسفة والديانات السماويّة."

M. Mahdi, 'Al-Farabi Against Philoponus', *Journal of Near Eastern Studies*, V. 26, N. 4 (1967), p. 235.

النحوي لا يخفي نصرانيّته وخلفيّاته الدينيّة، غير أنّه يخوض المناظرة الفلسفيّة خوض الفيلسوف المحنّك لا خوض رجل دين ودعوة، ولا يستعمل قطّ سلطة الكتاب المقدس في سجالاته[1]. يوظّف أرسطو ضدّ أفلاطون وبرقلس ويوظّف أفلوطين وأفلاطون وبرقلس نفسه ضدّ أرسطو وبرقلس وغيرهما. ومن جهة أخرى، إنّ كتاب برقلس ليس مجرّد كتاب فلسفيّ في الدفاع عن تصوّر فلسفيّ للعالم؛ وإذا لم يكن موجّها عن قصد ضدّ النصرانيّة في سياق الصراع الذي أشرت إليه، فإنّه على الأقلّ يمكن أن يفهم منه ذلك. ولعلّ هذا بالضبط ما دفع يوحنّا النحوي إلى كتابة ردّ قويّ على هذا الكتاب، لا بطريقة دينيّة بل بتصوّر فلسفيّ عميق وبمنهج منطقيّ قلّ نظيره. وسيكرّس هذا التصوّر وهذا المنهج أكثر في ردّه على أرسطو فيما بعد[2]. فما هي أهمّ القضايا التي أثارها في هذا الكتاب؟

---

[1] وإن كان الفارابي يتهمه باستعمال الآراء الموضوعة في الملل في اعتراضه على أرسطو، ويفترض أنّ ذلك إمّا نصرة لآراء ملّته في حدوث العالم أو تفادي مصير سيّئ شبيه بما تعرض له سقراط. انظر رسالة الردّ على يحيى النحوي، حيث يقول الفارابي: "يستعمل في كثير من معارضاته وفي كثير مما يروم أن يتخلّص به من شكوك يشكّك فيها على نفسه الآراء الموضوعة في الملل وما يلزم عنها. ويستبعد أن لا يكون وقف على ما عليه تلك الآراء من البعد عن طباع الأمور. فلذلك قد يمكن أن يظنّ به أنّه يقصد بما يفعله من مناقضة أرسطوطاليس إمّا نصرة ما وضع في ملّته من أمر العالم أو أن يزيل عن نفسه مخالفة ما عليه أهل ملّته ورضى رؤسائهم حتّى لا يناله من ذلك ما نال سقراط".

Muhsin Mahdi, 'The Arabic text of Alfarabi's against John Grammarian',op. cit. pp. 276-277.

[2] لانك وماكرو في مقدّمتيهما لتحقيق النصّ اليونانيّ اعتقدا أنّ برقلس لم يقصد دحض التصوّر النصرانيّ، على الاقلّ ليس بشكل مباشر. كذلك فإنّ فلسفة النحوي لم تكن تطبعها ديانته النصرانيّة و لم يكن يستدلّ بصفته مسيحيّا ضدّ الوثنيّين، بل بوصفه مناظرا في إطار الفلسفة الأفلاطونيّة بالدرجة الأولى. انظر

Michael Share (trans.), *Philoponus. Against Proclus's "On the Eternity of the World 1-5." The Ancient Commentators on Aristotle*. Ithaca: Cornell University Press,

## 2.أهمّ مسائل الكتاب وأدلّته

من أهمّ القضايا التي تناولها يحيى النحوي في هذا الكتاب الذي يتكوّن من 18 مقالة، نجد مسألة القوّة والفعل، الزمان، المادّة الأولى، طبيعة الأجرام السماويّة، طبيعة الإرادة الإلهيّة وغيرها. وقد درسها الفيلسوف النصرانيّ في علاقتها بقضيّة الكتاب الرئيسة وهي بداية العالم في الزمان. وهي قضيّة تجد منطلقها الأوّل في نصّ **تيماوس** لأفلاطون الذي تتراوح عبارته بين المجاز والحقيقة، الأمر الذي ترك المجال مفتوحا لتأويلات الشرّاح والفلاسفة اللاحقين. وفي هذا النصّ يورد أفلاطون، على لسان تيماوس، رأيا مفاده أنّ العالم له بداية في الزمان وأنّ السماء والزمان يوجدان معا. وقد اختلف سبيل التأويل بين من رأى في هذا الرأي مجرّد أسطورة وأنّ رأي أفلاطون الحقيقيّ هو أنّ العالم قديم في انسجام مع رأيه بكونه أزليّ من جهة النهاية وهو رأي برقلس؛ ومن يتشبّث بصريح نصّ أفلاطون الذي يفيد أنّ العالم خلق في الزمان وهو ما ذهب إليه يحيى النحوي. وفي خضمّ مناقشته لأدلّة برقلس أشهر يحيى النحوي أقوى أدلّته في وجه المدافعين عن فكرة قدم العالم، نوردها فيما يلي.

---

2005. Reviewed by Wayne J. Hankey, Dalhousie University and King's College, Halifax (hankeywj@dal.ca); Bryn Mawr Classical Review 2006.01.31

ديرك بالتزلي Dirk Baltzly ومايكل شير، محقّق معظم أجزاء الكتاب، يتّفقان معهما فيما يخصّ برقلس، لكن ليس فيما يخصّ النحوي. صحيح، يقول شير، أنّ "يحيى النحوي يكتب باسم الأفلاطونيّة المحدثة من الداخل وأدلّته أدلّة فلسفيّة خالصة"؛ **الردّ على برقلس** 1–5، مقدّمة المترجم، ص. 4.

## ج- القوّة المتناهية وإبطال التسلسل

يمكن إيجاز دليل برقلس الأوّل على قدم العالم، وهو من جود الباري، كما يلي: إنّ الجواد الذي عنه صدر الكلّ لا يكون جوادا حينا وحينا آخر غير جواد. ولأنّه دائما جواد "فهو دائما سبب لوجود العالم"[1]. والثاني من مثال العالم: فإن كان مثال العالم أزليّا فإنّ العالم أيضا يجب أن يكون أزليّا[2]. وفي سياق ردّه على هذين الدليلين يورد يحيى النحوي أشهر أدلّته: دليل القوّة المتناهيّة ودليل استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية والذي نجده بقوّة عند المتكلّمين سواء بوصفه دليلا مستقلاّ أو جزءا من دليل الاعراض كما سنرى. وهو في ذلك يعتمد على المبادئ والعلوم ذاتها التي يعتمدها خصومه ويوظّف، علاوة على أرسطو، نتائج ومقدّمات برقلس نفسه لإنتاج عكس ما انتهى إليه صاحب كتاب **قدم العالم**.

يردّ يحي النحوي حجّة برقلس الأولى من الجود بقوله إنّه لا يمكن "أن يتساوى ما يوجد أزلا وما يوجد في الزمان بشكل غير محدود؛ لأنّه يقول إنّ الأزليّة والزمان ليسا شيئا واحدا. إذا كان مسلّما، تبعا لرأي برقلس وأرسطو أنّ الأزليّة قوّة غير متناهية وأنّ ما هو أزليّ له قوّة لامتناهية فإنّه ينتج عن ذلك "أنّ كلّ ما لا يشارك في القوّة اللامتناهيّة لا يشارك في الأزليّة، وكلّ ما لا يشارك كذلك في الأزليّة فهو غير أزليّ""[3]. بعبارة أخرى، إذا كان العالم جسما متناهي القوّة كما بيّن ذلك أرسطو لأنّ

---

[1] **حجج برقلس في قدم العالم**، ضمن ع. بدوي، **الأفلاطونيّة المحدثة عند العرب**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط. 2، 1977، ص. 34؛ انظر أيضا

John Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 1-5,* op. cit., p. 19.

[2] انظر الحجّة الثانية، نفسه، ص. 35؛ انظر أيضا

John Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 1-5,* op. cit., pp. 32-33.

[3] Ibid, p. 20.

كل ما هو جسم فهو متناهي القوّة، فالعالم محدث[1]. ونجد هذا الدليل يتكرّر في مواضع كثيرة من كتاب **الردّ على برقلس**. أمّا الدليل الثاني فيرد في صور ثلاث: أولاها، من المستحيل قطع ما لا نهاية له، ويقصد عدّه جزءا بعد جزء، حتّى وإن كان العادّ له أزليّا" "لكن الأجيال المتعاقبة من السلالة [الإنسانيّة]، وهي تتقدّم فردا بعد فرد، صعدت من عدد لا متناه من الأفراد وصولا إلى التي توجد الآن، فسيصير اللامتناهي قابلا لأن يقطع وهو محال"؛ وثانيتها، يستحيل الزيادة فيما لا نهاية له "وإذا لم يكن للعالم ابتداء وكان عدد الرجال الذين عاشوا قبل سقراط، مثلا، عددا لا متناهيا، وأضفنا إليه عدد الذين عاشوا من عهد سقراط إلى وقتنا الحالي، فسيكون ثمّة شيء أكبر من اللامتناهي وهو محال. وإذا كان عدد الرجال الذين عاشوا لا متناهيّا، فإنّ عدد الخيول أيضا سيكون لا متناهيا بالتأكيد. فإنّ اللامتناهي سيتضاعف مرّة أخرى"[2]؛ وثالثتها، يستحيل أن يتضاعف ما لا نهاية له، يقول: "وإذا كان عدد الرجال الذين عاشوا عددا لا متناهيا، فإنّ عدد الخيول أيضا سيكون لا متناهيا بالتأكيد. فإنّ اللامتناهي سيتضاعف مرّة أخرى. وإذا أضفت إلى هذه أيضا عدد الكلاب، فإنّ اللامتناهي سوف يتضاعف ثلاث مرّات، وإذا أضفنا كلّ واحد من [الأنواع] الأخرى فإنّه سوف يتضاعف مرارا أكثر فأكثر. وهذه من أكبر المحالات، لأنّه من غير الممكن أن يكون (شيء) أكبر من اللامتناهي، ناهيك عن أن يتضاعف مرارا"[3]. هكذا يخلص

---

[1] ويورده بشكل أوضح في رسالته في **حدث العالم** التي احتفظ بها جزئيّا في العربيّة كما يلي: "إذا كان العالم جسما متناهيا [...] وكان كلّ جسم متناه فقواه متناهية كلّها [...] وجب أن يكون العالم [...] محدثا كان بعد أن لم يكن"؛ انظر كتاب **في الدلالة على حدث العالم** ضمن

G. Troupeau, 'Un Epitomé Arabe du "*De Contingentia Mundi*" de Jean Philopon' in : *Antiquité Païenne et Chrétienne*, Mémorial André – Jean Festugière, éd. par E. Lucchesi et H. D. Saffrey, Genève 1984, p. 77-78.

[2] John Philoponus*, Against Proclus On the Eternity of the World 1-5,* op. cit, p. 24.

[3] Ibid, pp. 24-25.

يحيى النحوي إلى أنّه "من غير الممكن أن يكون العالم غير محدث وبلا ابتداء، لأنّه في تلك الحالة سوف يكون اللامتناهي قابلا لأن يقطع وسوف يوجد بالفعل، واللامتناهي سوف يكون اضطرارا يكبر دائما ولن يتوقّف أبدا عن أن يكون أكبر من نفسه وأن يكون لا متناهيا مرارا عديدة، حتّى لا نقول عددا لا متناهيا من الأزمان"[1]. هذان الدليلان يتكرّران في مقالات أخرى كثيرة من هذا الكتاب، وتتكرّر في كتب أخرى للنحوي مثل **الردّ على أرسطوطاليس** ورسالة **في حدث العالم**. ومن الواضح أنّ النحوي يقدّم أفكارا وأدلّة أصيلة مستفيدا من أدلّة خصومه إذ يتسلّم منهم جلّ مقدّماته ومفاهيمه. يوجّه أدلّة الوثنيّين ضدّ بعضهم البعض، وأحيانا يوجّه أدلّة الفيلسوف الواحد ضدّ نفسه. يوظّف مفهوم اللاتناهي كما صاغه أرسطو، بل إنّ دليل القوّة المتناهية نفسه صاغه برقلس أوّلا، لكن لغير الغرض الذي وجّهه إليه يوحنّا النحوي[2].

### ﻫ القوّة والفعل

يستدلّ برقلس على قدم العالم من القوّة والفعل كما يلي: "فالخالق لشيء إمّا خالق له بالفعل أو بالقوّة، "فإن كان الخالق بالفعل هو أبدا خالق فالمخلوق أيضا أبدا بالفعل يكون مخلوقا[3]. وفي ردّه يلاحظ يحيى النحوي أنّ ما هو بالفعل يقال على عدّة

---

[1] Ibid, p. 25.

[2] في المقالة الثامنة، يورد يحيى النحوي مقطع برقلس من رسالته الذي صاغ فيه برقلس نفسه دليل القوّة المتناهيّة في ردّه على أرسطو في كتابه **تفسير نقد أرسطو لكتاب طيماوس لأفلاطون**؛ انظر
John Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 6 -8,* translated by Michael Share, London: Duckworth, 2005, chap. 8, pp. 118-119.

[3] **حجج برقلس في قدم العالم**، ضمن ع. بدوي، **الأفلاطونيّة المحدثة عند العرب**، ص. 35. ويوظّف في ذلك قضيّة أولى لأرسطو مفادها "أنّ العلّة إن كانت بالفعل فإنّ المعلول أيضا على ذلك المثال بالفعل"، وإن كانت بالقوّة كان بالقوّة، وأخرى لأفلاطون مفادها أنّ "الذي يفعل ليس يفعل ما قد تمّ كونه ولا

معان وبرقلس لم يحدّد أيّ هذه المعاني يأخذ بها ما هو بالفعل حين يقول بأنّ الخالق خالق بالفعل. يعطي مثال الباني والطبيب مؤكّدا أنّ الخالق يوجد بالفعل مثل الباني أو الطبيب حين لا يكون يفعل، ولا يمكن أن يقال عليه القوّة بمعنى القوة البعيدة، فهو يوجد دائما بالفعل ولا شيء يمنعه من أن يكون كذلك؛ يقول: "حتّى حينما لا يكون المترل موجودا بالفعل فلا شيء يمنع الباني من أن يوجد بالفعل. لأنّ الإنسان الذي له القدرة على البناء هو بان حتّى وإن لم يكن يباشر البناء وكذلك الطبيب حين لا يكون يزاول"[1]. لكن لا أحد يزعم أنّ الله هو خالق بالقوّة بالمعنى الأوّل للقوّة قبل أن يخلق. "لأنّ الله هو خالق بالفعل قبل أن يخلق، وسوف لن يحتاج إلى شيء آخر ينقله من القوّة إلى الفعل"[2].

### حركة المبدأ الأوّل

ويستدلّ برقلس في المقالة الرابعة من التغيّر أو الحركة (أو من العلّة غير المتحرّكة) قائلا: "كلّ ما كان تكوّنه عن علّة غير متحرّكة فهو في وجوده غير متحرّك"[3] أي

---

ما سيكون، بل إنّما يفعل ما هو متكوّن أي دائب فيكون"، والقضيّة الثانية التي اعتمد عليها لأرسطو هي أنّ "كلّ ما كان بالقوّة فإنّما ينتقل إلى ما هو بالفعل عمّا هو بالفعل ذلك الشيء الذي كان أوّلا ذاك علّته بالقوّة ثمّ صار بآخرة علّته بالفعل"؛ نفسه، ص. 36.

(1) John Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 1-5,* op. cit., chap. 3, p. 47.

(2) Ibid, p. 48.

(3) **حجج برقلس في قدم العالم**، ضمن ع. بدوي، **الأفلاطونيّة المحدثة عند العرب**، ص. 37. العلّة الأولى غير متحرّكة وغير متغيّرة، فالعالم أزليّ غير متحرّك وغير متغير. والفاعل غير متحرّك معناه أنّه غير متغيّر لا يفعل في حال من الأحوال ولا يفعل حينا وحينا لا يفعل فهو فاعل أبدا، ولو كان متحرّكا لكان ناقصا لأنّ الحركة فعل غير تامّ يحتاج إلى زمان، لذلك "فيجب ضرورة أن يكون الكلّ أزليّا إذ كان إنّما عن علّة غير متحرّكة"؛ نفسه، 37.

غير متغيّر وأزليّ. في هذه الحجّة نجد ثمّة ما يدعّم الرأي القائل بأنّ برقلس إنّما ألّف كتابه ضدّ المسيحيّة لمكان توجيه كلامه مباشرة للردّ على من يعتقد بأنّ "علّة الكلّ وحدها أزليّة وإنّ العالم ليس بأزليّ تورّعا وقربة إلى الله تعالى"[1]. يعترض برقلس على هذا الرأي بالقول **إنّ من ظنّ ذلك جعل من العلّة التي هي الله تعالى مبدأ متحرّكا، لا غير متحرّك**، ومن ثمّة "فقد قال بأنّه ليس كاملا أبدا، بل حينا، وبأنّه ناقص من قبل أنّ كلّ حركة فهي فعل غير تامّ يحتاج إلى ما دونه، أعني إلى الزمان.." فيكون بذلك قد "استبدل بالقربة بعدا وسحقا وبالورع كفرا وفجورا، فإن ظنّ إذاً ظانّ أنّ بقوله في علّة الكلّ إنّها وحدها أزليّة قربة إلى الله تعالى فقد بلغ أقصى المبالغ في الكفر بالله"[2].

وإن كان النحوي متّفقا مع برقلس في أنّ إرادة الله لا يجب أن يلحقها التغيّر والزمان إلا أنّه يرفض أن يكون الأمر يلحق الإرادة من جهة الخلق الزمانيّ للعالم. ونجده يناقش مشكلة الإرادة قياسا على مسألة العلم[3]. يستدلّ: إذا كانت الإرادة الإلهيّة لا تخضع للتغيّر فهذا لا يعني أن ما يوجد عنها يجب أن يكون بدوره غير خاضع للتغيّر. إنّ إرادة إيجاد العالم في وقت دون آخر (وهو المقصود هنا بالتغيّر) وإن كان يشي بنوع من التغيّر، فإنّ هذا لا يجعل إرادة الله متغيّرة. إنّه يوجد الأشياء فقط بالإرادة ولا يحتاج إلى أيّ شيء آخر، "ليس ثمّة ضرورة تجعل الشيء يوجد في الوقت الذي يفكّر فيه الله"[4]، بل "ليس من الضروري تماما أن كلّ ما يفكر فيه الله يجب أن يوجد في الحال مع الفكرة"، يوضّح النحوي[5]. وهي الفكرة التي سنجدها لاحقا عند الأشاعرة: إنّ

---

[1] نفسه، ص. 37.

[2] نفسه، ص. 38.

[3] انظر سوربجي، مقدّمة كتاب **الردّ على برقلس** 1-5 المذكور.

[4] John Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 1-5,* op. cit., chap. 4, p. 64.

[5] Ibid, p. 63.

ويعود يحيى النحوي إلى موضوع طبيعة الإرادة الإلهيّة في المقالة 16 من كتاب **الردّ على برقلس**.

الإرادة هي نفسها المبدأ المخصّص وليست تابعة ضرورة وفي الحال لعلمه تعالى. وهذا دليل آخر على قوّة تأثير يحيى النحوي في الفكر الكلاميّ الإسلاميّ.

### سہ الزمان

يستدلّ برقلس من الزمان على قدم العالم في المقالة الخامسة كما يلي: ينطلق من تقرير أفلاطن بأنّ "السماء والزمان معا، وليس السماء ما لم يكن الزمان، ولا الزمان ما لم تكن السماء"، لأنّ الزمان هو مقدار حركة السماء. الزمان موجود أبدا لأنّه لا يمكن تصوّر حين لم يكن فيه زمان ولا حينا لا يكون فيه زمان، لأنّ الحين زمان ما، فالزمان إذاً موجود في كلّ حين، كان موجودا دائما وسيظلّ كذلك[1]. وفي سياق ردّه على برقلس، يدافع النحوي عن إمكانية الحديث عن حين حتّى عندما لا يكون هناك زمان، حين بمعنى لا زمانيّ. وهذا ناتج عن تصوّر جديد يقدّمه للأزليّة، فهي "ليست عبارة عن نقطة"، بل "بما أنّ الأزليّة هي مقدار حياة الأشياء الأزليّة"، فإنّها سيكون لها نوع من الامتداد (غير زمانيّ) في علاقتها بوجود الأشياء الأزليّة[2] فـــ"سيكون ثمّة حين حين لا يكون هناك زمان"[3]. سيكون ثمّة حين ما حين لا يكون هناك لا سماء ولا زمان. هكذا، يدفع النحوي دليل برقلس إلى حدوده القصوى، إذ يدافع عن أزليّة غير أزليّة

---

[1] "وذلك أنّ عدم الزمان في الجعّتين جميعا يكون مع وجود الحين، والحين دالّ على زمان، فالزمان إذاً أبدا موجود. وذلك أنّ نقيض 'حين' إمّا 'أبدا' وإمّا 'ولا في وقت من الأوقات'، غير أنّ قولنا 'ولا في وقت من الأوقات' محال، وذلك أنّ الزمان موجود لا محالة؛ فالزمان إذا أبدا موجود"؛ **حجج برقلس في قدم العالم**، ضمن ع. بدوي، **الأفلاطونيّة المحدثة عند العرب**، ص. 38. والسماء توجد مع الزمان لا قبله ولا بعده تكوّنت فهو مقدار حركتها، "فالسماء إذاً موجودة أبدا كمثل الزمان"؛ نفسه، ص. 39.

[2] John Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 1-5,* op. cit., chap. 5, p. 85.

[3] Ibid, p. 86.

الزمان، أزليّة متعاليّة وإلهيّة لا ترتبط بحركة الكواكب. وفي الجملة، إنّها أزليّة غير زمانيّة.

### مـه الكون والفساد

ينصبّ النقاش في المقالة السادسة حول موقف أفلاطون من الكون والفساد: العالم محدث لكنّه لا يفسد. انطلاقا من الموقف الثاني يستدل برقلس على أنّ العالم أيضا غير محدث ما دام لا يفسد[1]. وفي سياق ردّه، يستدلّ النحوي مرّة أخرى على فساد الكون من القوّة المتناهية، وهو واحد من أقوى أدلّته كما سبقت الإشارة. ولعلّ الجديد هنا مناقشته المستفيضة لمفهوم المحدث انطلاقا من نصّ أفلاطون وتأويلاته المختلفة. قدّم معان عدّة للمحدث: يقدّم المعاني المختلفة التي قدّمها توروس في شرحه على **طيماوس** لمفهوم المحدث[2]. يأخذ برقلس بالمعنى الثالث والرابع ويزعم أنّ أفلاطون قصد بالحادث أنّ له بداية في وجوده كما أنّه حادث لأنّه ليس علّة ذاته وإنّما يجد علّته في فاعليّة الله[3].

---

[1] كلّ حادث فاسد، و"ما لم يكن له فساد فهو غير حادث؛ والعالم ليس له فساد" (إذ لا ينقضه إلا شرير)؛ "فهو إذاً غير حادث. فالعالم إذاً أزليّ أبدي إذ كان لا حادث ولا فاسد". يستدلّ برقلس على ذلك بالقول إنّ الله وحده من جعل العالم متماسكا (جمع) وهو وحده من يقدر على تفريقه وحلّ تماسكه. وليس يعمل على تفريقه لأنّه ليس يمكن أن يأتي فعلا لا يصدر إلا من شرير (لأنّه من فعل شرير أن يريد تفريق ما جمعه بإتقان ويوجد في حال جيّد). وهو ليس بشرير إذاً لا يمكن أن ينقض ما ركبه في أحسن صورة، وبالتالي فالعالم غير فاسد... ولأنّه كذلك فهو غير حادث. **حجج برقلس في قدم العالم**، ضمن ع. بدوي، **الأفلاطونيّة المحدثة عند العرب**، ص ص. 39-40.

[2] انظر

John Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 6-8,* op. cit., pp. 28-29.

[3] نفسه، المقالة 6، ص. 30.

ومن جهته، أضاف فورفوريوس معان أخرى[1]. فنّد النحوي كلّ هذه المعاني اعتمادا بالأساس على نصوص أفلاطون نفسه وانتهى إلى أنّ المقصود من المحدث هو الشيء الحادث في الزمان[2]. يؤاخذ على برقلس سوء تقديم رأي أفلاطون ويتعسّف في تأويل كلامه بشكل يخدم تصوّره عن قدم العالم. لا يتوانى يحيى النحوي في إيراد نصوص لأفلاطون صريحة في إثبات بداية للعالم. فأفلاطون يتساءل أوّلا عمّا إذا كان العالم قديما أم له بداية. ويقرّر أنّه محدث لأنّه مرئي، محسوس وله جسم. وكان قد بيّن أنّ كلّ جسم يدرك حسّيا فهو محدث[3]. ويمعن في تقديم نصوص كثيرة لأفلاطون تفيد جميعها

---

[1] "يقول بأنّ شيئا نصفه بالمحدث يطلق عليه المحدث حتّى إذا لم يوجد أبدا بالفعل، والمثال على ذلك الكلمات والحركات الصوتية، لأنّها يمكن أن تحلل إلى حروف وهي مركّبة من حروف، والرسوم البيانية [ومن بينها] الإشكال المستقيمة، مثلا، هي منقسمة في التصوّر إلى مثلّثات ومركّبة من مثلّثات"؛ نفسه، 30 ويعلّق يحيى النحوي بأنّ هذا الأمر نفسه مثل المركب من مادّة وصورة ، "لأنّ **الأشياء التي هي محدثة بمعنى أنّها ليست بسيطة، بل مركّبة من مادّة وصورة نقول عنها إنّها حادثة** تماما كما نقول عن الرسوم البيانية أنّها كذلك"؛ نفسه، ص. 30. يضيف فورفوريوس معنى آخر وهو "أنّ الأشياء التي تستقي وجودها من [سيرورة] حدوث مثل منزل أو سفينة أو نبات أو حيوان فإنّها يقال عليها أيضا أنّها حادثة" (نفسه، ص. 30). على عكس لمعة ضوء مثلا التي لا تقتضي سيرورة في وجودها ولا في فنائها فلا نقول عنها محدثة (كما يذهب إلى ذلك أرسطو أيضا). ويعلّق يحيى النحوي بالقول إنّ من الواضح أنّ لا أحد يأخذ بهذا المعنى لأن الله أوجد الأشياء جميعها في آن واحد بالفكرة. انظر نفسه، ص. 30. ثمّ يشرع في مناقشة معاني أربعة متبقية باحثا عن مدى مطابقتها لمقصود أفلاطون وهي: 1) الاشياء التي من جنس الأشياء الحادثة حتّى وإن لم توجد هي نفسها، 2) الأشياء الحادثة بمعنى أنها مركبة من مادة وصورة (المعنى الذي انتصر له فورفوريوس، 3) الاشياء التي لها وجودها في حدوثها، و4) الأشياء الحادثة بالعلة."

[2] العالم منظورا إليه ككلّ أو كأجزاء، انظر المقالة 6، ص. 63.

[3] انظر المقالة 6، ص. 24.

بأنّ للعالم بداية في الزمان، ويعلّق يحيى النحوي بالقول إنّه "لا شرح يمكن أن يقدّم مقصود أفلاطون أوضح ممّا فعله هو نفسه"[1].

ونجد في هذه المقالة فكرة جيّدة عن تقنيّات نقد النصوص: نصّ أفلاطون، ميّز توروس بين أربعة معان للمحدث، أضاف فورفوريوس معنيين آخرين، برقلس استعمل اثنين من معاني توروس، أرسطو، يحيى النحوي. ويجد الجميع، القائلون بالخلق، كما القائلون بالقدم على السواء، في النصّ الأفلاطونيّ ما يبرّر تصوّرهم، كلّ طرف يجعل أفلاطون إلى جانبه وهو ما جعل النقاش ينحصر في دائرة تأويل نصّ تيماوس وبالأخصّ "التأويل الصحيح لفعل جينسشاي genesthai والكلمات المرتبطة به حين تطلق على الكون"[2]. إنّ النقاش هنا هو بين مفسّرين للنصّ الأفلاطونيّ، بين تأويلات مختلفة للنصّ ذاته. إنّهم جميعهم فلاسفة أفلاطونيّون محدثون ولسنا أمام فيلسوف ورجل دين كما قد يفهم البعض.

وفي سياق مناقشته مسألة **الجوهر والأعراض** في المقالة الثامنة، يؤكّد النحوي أن ليس كلّ شيء حدث حدث عن مضاد. فالجوهر كما بيّن ذلك أرسطو في المقولات لا ضدّ له. والأضداد إنّما تتعاقب على الجوهر الواحد. فالجوهر إذن لا يكون عن ضدّ، بل ولا الأعراض، إذ ليس كلّ الأشياء المكوّنة تتكوّن عن ضدّ.[3]

---

[1] نفسه، ص. 26.

[2] انظر مقدّمة المترجم مايكل شير، نفسه، ص. 3.

[3] انظر دراسته مسألة الجوهر والأعراض من المقالة الثامنة من **الردّ على برقلس** في صفحتي 124–125 بالخصوص.

**في** مقالات 9–11 يناقش يحيى النحوي أدلّة برقلس ضدّ الخلق من عدم ويناقش مبدأ لا شيء من لا شيء[1]. وهو أمر قاده إلى تناول مسألة المادّة الأولى وعلاقة الصورة بالمادة. وانتهى إلى تقديم تصوّر جديد لمفهوم المادّة الأولى: فإذا كانت المادّة الأولى عند أرسطو هي الموضوع أو ما يتبقّى بعد تجريد الجسم من كلّ خواصّه، فإنّ هذا البسيط المتبقّي عند تجريد الجسم من كلّ كيفيّاته هو البعد الثلاثيّ للجسم في نظر النحوي. وإذا كانت عند أرسطو غير جسمانيّة وبلا صورة فإنّها عند النحوي هي ذات صورة ومادّة في آن واحد[2]. تتناول هذه المقالات بالضبط لماذا لا يتصوّر اليونان إمكانية الخلق من عدم وهنا يقدّم الدليل الأساس الذي نجده يتكرّر لدى المتكلّمين في إثبات الخلق من عدم وردّ دليل الفلاسفة اليونان على قدم العالم.

هكذا، يقدّم دليلين قويّين ضدّ مبدأ لا شيء من لا شيء: الأوّل مفاده أن لا مجال لقياس الخلق الإلهيّ على الخلق الطبيعيّ، منطلقا في ذلك من تمييز أساسيّ بين طبيعة الإبداع الطبيعيّ والإبداع الفنيّ والإبداع الإلهيّ؛ الثاني: لا مجال لقياس الكلّ على الجزء. يؤكّد بدءا أنّه ليس من الضروريّ أن يكون الله، إذا كان بالفعل قد خلق الكون الذي لم يكن موجودا سلفا، قد خلقه من شيء موجود سلفا كما هو الحال في الطبيعة حيث تتكوّن الأشياء من مادّة موجودة. على العكس من ذلك، يجب أن تكون كلّ

---

[1] انظر،

John Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 9-11,* translated by Michael Share, London: Duckworth, 2010.

[2] أبرزه بشكل أوضح فرانس دي هانس في كتابه **تعريف المادّة الأولى الجديد ليحيى النحوي**؛ انظر

Haas, F.A.J. de. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter. Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*. Leiden-New York-Köln, E.J. Brill : 1997.

الأشياء محدثة من لا شيء من قبل الله. يقارن يحيى النحوي الخلق الإلهيّ مع الخلق الطبيعيّ والفنيّ. إذا كانت الطبيعة هي العلّة القريبة لكون الأفراد (سقراط وأفلاطون وهذا الفرس المشار إليه، وهذا الماء وكلّ شيء آخر من الموجودات (الأرضيّة)، وإذا كان الكلّ أو الكون كما يزعم بالفعل أفلاطون، خلقه الله بدون أيّ واسطة، فكيف نقول إنّ الله، إذا كان بالفعل يعطي الوجود إلى ما كان غير موجود، لا يمكن أن يخلق إلا بالطريقة نفسها التي تخلق بها الطبيعة هذه الأشياء الجزئيّة؟ ثمّ يقارن بين فعل الخلق الذي تقوم به الطبيعة وذاك الذي يقوم به الفنّ. فالأولى تتجاوز الفنّ في عملها الإبداعيّ من حيث أنّها لا تكتفي بالمحاكاة وتركيب أجزاء عناصر موجودة، وإنّما تحمل إلى الوجود جواهر فعليّة، تخلق صور أشياء لم تكن موجودة قطّ سلفا. ويخلص إلى أنّه "إذا كانت، إذاً، الطبيعة تتجاوز الفنّ بكثير، فإنّه من المؤكّد أنّ عمل الخلق لدى الله (العمل الإبداعيّ الإلهيّ) يجب أن يكون يتجاوز عمل الطبيعة بفارق كبير لا يضاهى. ثانيا، إنّهم يقيسون على الأشياء الجزئيّة فيقولون إنّ الكون خلق من أشياء سابقة في الوجود؛ "ومن ثّم، بما أنّ الطبيعة هي خالقة الأشياء الجزئيّة والله هو خالق الكلّ، أو الكون، وبما أنّ الطبيعة، التي تخلقها، توجد قبل أيّ شيء جزئيّ والأشياء التي تحمل إلى الوجود متأخّرة في الزمان عن الطبيعة، التي تعطيها الوجود، فإنّ خالق الكون من ثمّ سوف يسبق أيضا في وجوده الكون، حتّى وإن كان قد خلقه من شيء ما غير حادث. وهكذا، فإنّ الكون سوف لن يوجد مع الله منذ الأزل"[1]. "إذا كانت الطبيعة والله لا يخلقان بالطريقة نفسها، فإنّه إذا كانت الطبيعة تخلق من أشياء موجودة، فإنّ الله سوف يكون يخلق لا من أشياء موجودة وإنّما من لا شيء"[2]. فلا مجال إذاً لقياس ما يحدث في الأشياء الجزئيّة على الكلّ (الكون).

---

(1) John Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 9-11,* op. cit., chap 9, pp. 31-32.

(2) Ibid, chap. 9, p. 32.

## ﻫ) طبيعة الأجرام السماويّة

يدور النقاش في المقالة الثالثة عشر حول طبيعة الأجرام السماويّة[1]. يذهب برقلس إلى أنّ أفلاطون جعل للأجرام السماويّة الحركة الخاصّة بجرمها الذي له شكل دائريّ وهي مرتبطة بشكل خاصّ بالعقل وهي الحركة الدائريّة. وأنّها تتحرّك بالطبع على نحو دائريّ. وما دامت الأجرام السماويّة كذلك، أي تتحرّك بالطبع على نحو دائريّ، أي تتحرّك حركة غير تلك التي تتحرّكها الأجسام الطبيعيّة، وأنّها لا ضدّ لها، فإنّها مكوّنة من شيء غير العناصر الأربعة وأنّها ليست لا خفيفة ولا ثقيلة، وبالتالي فهي غير كائنة ولا فاسدة. يوظّف برقلس تصوّر أفلاطون للأجرام السماويّة على أنّها تتكوّن من جميع العناصر الأربعة فهي مرئيّة لأنّها تتكوّن من عنصر النار وملموسة لأنّها تتكوّن من عنصر التراب، والماء والهواء ضروريّان بوصفهما متوسّطات لكي تتعايش النار والتراب في جسم واحد. فإذا كان الأمر كذلك فلماذا تتحرّك الأجرام السماويّة حركة دائريّة بينما تتحرك الأجسام الأرضيّة حركة مستقيمة إلى أعلى أو على أسفل؟ ثمّ لماذا تكون الأولى أزليّة بينما تفسد الثانية؟ لا يقيم أفلاطون التمييز بين العالم العلويّ والسفليّ على أساس ثنائية طبيعيّ وغير طبيعيّ وإنّما على أساس ثنائية ضروريّ وعقليّ. فالحركة المستقيمة ناتجة عن الضرورة وليس عن العقل بينما الحركة الدائريّة علّتها في العقل وما يسمّيه نفس العالم[2]. وبالنسبة إلى أفلاطون، فإنّ السؤال عمّا إذا كان جسم ما معطى سوف يفسد هو أمر لا يتحدّد من خلال أجزائه المكوّنة وإنّما يحدّده الصانع"[3]. أمّا أرسطو فلا يبدو مقتنعا بتصوّر أستاذه؛ يستدلّ على وجود عنصر

---

[1] انظر

John Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 12-18*, translated by James Wilderding, Ithaca, NewYork: Cornell University Press, 2006.

[2] نفسه، مقدّمة المترجم جيمس وايلدبردينغ، ص ص. 1-2.

[3] نفسه، ص. 2.

خامس بسيط إلهيّ وأزليّ منه تتكوّن السماء وبه يفسّر أزليّة السماء. بينما يكاد يجمع الأفلاطونيّون المتأخّرون، على ما يبدو، على أنّ العالم السماوي ليس مكوّنا من العناصر الأربعة كما هي في عالمنا الأرضي وليس بعنصر خامس كما يقول به أرسطو، وإنّما بأسمى ما في هذه العناصر. "يستعمل برقلس هذا الخطّ من التأويل لكي يبيّن أنّ نظرية أفلاطون في السماء مهّدت الطريق للعنصر الخامس عند أرسطو"[1]. لنلاحظ هنا أنّ موقف برقلس قريب من موقف أرسطو بينما يبتعد يحيى أكثر فأكثر عن نظرية أرسطو في العنصر الخامس التي ينتقدها ويرى أنّ طبيعة السماء لا تختلف عن طبيعة العالم الأرضيّ وتخضع مثلها للتضادّ، ومن ثمّ فهي موضوع فساد أيضا.

### 3. حضوره في العربيّة

من المؤكّد أنّ كتاب **الردّ على برقلس** ترجم إلى العربيّة. يذكره مصنّفو الفهارس ويحيل عليه المتكلّمون. فابن النديم عند ترجمته ليحيى النحويّ أول ما يذكره من تأليفه: كتاب **الردّ على برقلس** (ثمان عشرة مقالة)[2]. والقفطي ينقل القفطي عن ابن النديم كلامه حرفيا تقريبا، ويضيف أنّه يملك نسخة من كتاب **الردّ على برقلس**، وهو كتاب كبير حسب وصفه. وهو أمر يمكن أن نفهم منه أنّ الكتاب ترجم إلى العربية؛ ومن ثمّة، فالقفطي يضيف كتاب **الردّ على برقلس** إلى الكتب الثلاثة التي أكّد ابن النديم ترجمتها. وابن أبي أصيبعة أورد كتاب **الردّ على بُرقلس** في موضعين وتحت عنوانين متباينين، معتقدا أنّ الأمر يتعلّق بكتابين لا بكتاب واحد. وفي هذا دلالة، ربّما، على كون الكتاب كان متداولا، كما سنرى، بعنوانين: أحدهما عامّ، وربّما أشهر وهو الذي يرد عند ابن النديم، أي كتاب **الردّ على برقلس**؛ والآخر عنوان تفصيلي وهو

---

(1) نفسه، ص. 3.

(2) نشر رابه H. Rabe النصّ اليوناني عام 1899.

**نقضه للثمان عشرة مسألة لديديوخس برقلس الأفلاطوني**، وهو عنوان قد يدلّ أيضا على تداول كتاب برقلس إلى جانب ردّ يحيى النحويّ عليه. وقد احتفظ بتسع حجج في العربية من كتاب برقلس من ترجمة إسحاق بن حنين نشرها ع. بدوي[1]. يأتي كتاب **الردّ على برقلس** على رأس القائمة في لائحة مؤلّفات يحيى النحويّ التي يوردها ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة، بينما يأتي كتاب **الرّد على أرسطوطاليس** في الرتبة الثالثة، ممّا قد يشي بكون هذا الأخير كان يحظى بشهرة أكبر من كتاب **الردّ على أرسطوطاليس** في الفضاء الثقافيّ الإسلاميّ العامّ، وإن كان الأمر ليس كذلك عند الفلاسفة المشّائين كما يُستنتج من نصوصهم.

وإن كانت ترجمته العربيّة قد ضاعت، إلا أنّ ثمّة شواهد كثيرة تفيد أنّه كان متداولا على نحو واسع؛[2] فقد احتفظ بنقول من الكتاب نجدها عند أبي الريحان البيروني في كتابه **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**[3] وركن الدين ابن الملاحيمي في كتابه **تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة**[4] و**المعتمد في أصول**

(1) **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، الكويت: وكالة المطبوعات، 1977، ص ص. 34-42.

(2) فالقفطي يقول "إنّه يملك نسخة من كتاب **الردّ على برقلس**، وهو كتاب كبير حسب وصفه. يورده ابن أبي أصيبعة بعنوانين متباينين معتقدا أنّ الأمر يتعلّق بكتابين لا بكتاب واحد. وهذا قد يدل، على أنّ الكتاب كان متداولا بعنوانين: أحدهما عامّ، وربّما أشهر وهو الذي يرد عند ابن النديم، أي كتاب **الردّ على برقلس**؛ والآخر عنوان تفصيلي وهو **نقضه للثمان عشرة مسألة لديديوخس برقلس الأفلاطوني**. وهذا يؤكّد أنّ الكتاب ترجم إلى العربيّة.

(3) البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1377ه/1958م، ص ص. 26-27 و184 و189 على التوالي. انظر الملحق.

(4) **تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة**، حقّقه حسن أنصاري ويلفرد مادلونغ وسابين شميدتكي، طهران، 2008، ص. 56-57.

**الدين**[1]، وأخرى منسوبة إلى الإسكندر[2]. ولابدّ من الإشارة إلى أنّه قد احتفظ أيضا بتسع حجج في العربيّة من كتاب برقلس من ترجمة إسحاق بن حنين نشرها ع. بدوي[3]، نرجّح أنها كانت متداولة ضمن كتاب ردّ يحيى النحوي. وأكثر من ذلك فإنّ النصّ اليوناني لردّ يحيى النحوي المحتفظ به يفتقد حجّة برقلس الأولى، وبفضل الترجمة العربيّة لهذا النصّ تمّ استكمال كتاب **الردّ على برقلس** في صورته الراهنة[4].

وعلى غرار ردّ يحيى النحوي، كتبت ردود كثيرة على كتاب برقلس، إذ لا يخلو كتاب كلاميّ من فصل في الردّ على القائلين بقدم العالم، وعلى برقلس وأرسطو بالخصوص؛ وهما الفيلسوفان اللذان خصّهما يحيى النحوي بكتابين يردّ فيهما أدلّتهما على قدم العالم بتفصيل وعمق كبيرين. ومن المؤكّد أنّ الغزّالي يستفيد من أدلّة يحيى النحوي من هذا الكتاب في ردّه على الفلاسفة في كتاب **التهافت**، وإن كان لا يبدو أنّه اطلع مباشرة على الكتاب[5]. وكان القاضي عبد الجبّار قد ردّ على "الشبه التي تورد

---

[1] انظر ابن الملاحيمي، **المعتمد في أصول الدين**، حقّقه مارتن ماك درموت وويلفرد مادلونغ، لندن: دار الهدى، 1991، ص. 29.

[2] نبّه عليها الأستاذ أحمد حسناوي في دراسته

Ahmed Hasnaoui, "Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon: Notes sur quelques traités d'Alexandre "perdus" en grec, conservés en arabe", *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 4,Issue 01, March 1994, pp 53-109.

[3] **الأفلاطونيّة المحدثة عند العرب**، الكويت: وكالة المطبوعات، 1977، ص ص. 34-42.

[4] انظر مقالتنا: "مؤلّفات يحيى النحوي في العربيّة"، **مجلّة كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط**، عدد 31، 2011، ص ص. 197-231.

[5] انظر مقالتنا:

"Yaḥyā al-Naḥwī and al-Ghazzālī On the Proofs of Creation" in Ghazzālī Symposium in Commemoration of the 900th years after his death, Istanbul: October 7-9, 2011), Istanbul: Faculty of Divinity, 2012, pp. 359-374.

في قدم العالم"[1]، كما كتب الشهرستاني، على سبيل المثال، في ردّ شبه برقلس[2]. وباختصار، فإنّ جلّ المتكلّمين كتبوا ردودا على الفلاسفة بدءا بأبي الحسن الأشعري والماتريدي وأبي الحسين البصري وابن الملاحيمي والمكلاتي وغيرهم. و لم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ، بل إنّ كثيرا من الأدلّة الواردة في هذا الكتاب يستعيدها المتكلّمون لا فقط في ردودهم على الفلاسفة، بل أيضا في إثباتهم حدوث العالم الذي لا يخلو منه كتاب كلاميّ. وقد انتبه ابن ميمون إلى أهمّية حضور يحيى النحوي في الكلام الإسلاميّ وإلى التفاعل بين الفلسفة اليونانيّة وعلم الكلام.[3]

بالفعل، تحضر هذه الأدلّة بقوّة لدى المتكلّمين والفلاسفة أخذا وردّا. فقد لعبت أدلّة يحيى النحوي دورا قويّا في النقاشات اللاحقة بين المتكلّمين والفلاسفة حول مسألة حدوث العالم والمادّة الاولى والحركة والزمان وغير ذلك. نجد توظيفا لأدلّته ونظرياته حتّى عند من هم أشدّ رفضا لأفكاره من المشّائين المسلمين كما هو الحال مع الفارابي، وابن سينا، وابن باجة الذين استفادوا، على ما يبدو، من نظريته في الميل والديناميكا

---

[1] **شرح الأصول الخمسة**، حقّقه عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1427هـ/2006م، ص. 115.

[2] نصّ مفقود يحيل عليه في كتاب **الملل والنحل**.

[3] "لّما جاءت ملّة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة، نقلت اليهم أيضا تلك الردود التي أُلّفت على كتب الفلاسفة، فوجدوا كلام يحيى النحويّ وابن عدي وغيرهما في هذه المعاني، فتمسّكوا به وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم واختاروا أيضا من آراء الفلاسفة المتقدّمين كلّ ما رآه المختار أنّه نافع له، وإن كان الفلاسفة المتأخّرون قد برهنوا على بطلانه كالجزء والخلاء. ورأوا أنّ هذه أمور مشتركة ومقدّمات يضطرّ إليها كلّ صاحب شريعة، ثمّ اتّسع الكلام وانحطّوا إلى طرق أخرى عجيبة، ما ألمّ بها قطّ المتكلّمون من يونان وغيرهم لأنّ أولئك كانوا على قرب من الفلاسفة". ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، عارضه بأصوله العربيّة والعبريّة وترجم النصوص التي أوردها المؤلّف بنصّها العبريّ إلى العربيّة وقدّم له حسين أتاي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، 2002، ص. 181.

والمكان وغير ذلك، كما نجد اعترافا صريحا لدى كل كثير منهم بقوّة شكوك يحيى النحوي. وهكذا، يحضر دليل القوّة المتناهيّة لدى سعديا الفيومي[1]، وابن سوار الخمّار[2] كما يحضر جزئيّا عند النظام والكندي وغيرهما، وابن رشد ينتقده بقوّة في شرحه على كتاب **السماء والعالم**. ونجد دليل استحالة التسلسل لدى النظّام والإسكافيّ وغيرهما من المتكلّمين الأوائل. منذ الجويني صار جزءا من دليل الأعراض، بل الأصل الرابع الذي ينبني عليه دليل الأعراض. وقد تداوله المتكلّمون قبل الجويني وبعده بوصفه دليلا مستقلاّ[3]. يرد عند المتكلّمين بصوره الثلاث وينتقده الفلاسفة المشّاؤون. ومن لم يقرأ يحيى النحوي يعتقد أنّه من إبداع المتكلّمين لمكان عدم إحالة المتكلّمين أبدا على يحيى النحوي. كما يحضر دليل استحالة التسلسل وبالأمثلة نفسها لدى ابن حزم والغزالي وغيرهما[4].

---

[1] انظر كتاب **الأمانات والاعتقادات**، نشره لانداور، ليدن: 1880.

[2] انظر رسالة **في أنّ دليل يحيى النحويّ على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلّمين أصلا** ضمن: بدوي، **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط. 2، 1977.

[3] انظر مقالتنا "دليل الأعراض بين يحيى النحوي والمتكلّمين" حيث أبرزنا الأصل الفلسفيّ لدليل الأعراض عند المتكلّمين، ضمن كتاب ضمن كتاب **آليات الاستدلال في الفكر الإسلاميّ الوسيط**، تنسيق سعيد البوسكلاوي وتوفيق فائزي، منشورات مركز الدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، وجدة، 2013.

[4] يلاحظ هربرت ديفيدسن أنّ ابن حزم يدافع "على أنّه على مدار الأزليّة سوف يكون عدد الرجال، وعدد الخيول، ومجموع الإثنين لا نهاية له، مؤدّيا بذلك مرّة أخرى إلى محال كون لامتناه أكبر من لامتناه آخر.( **ك. الفصل في الملل**، ج. 1، ص. 16(3)). إنّه ربّما ليس محض صدفة أن يكون يحيى النحوي قد قدّم المثال نفسه في شرحه على **الفيزياء** وفي **الردّ على برقلس**.(4) يشير الغزالي، وتبعه آخرون، إلى أنّ عددا لا نهاية له من النفوس الخالدة سوف يتراكم، بينما حتّى المسلّمات الأرسطيّة الأكثر صرامة القائلة بأنّ عددا لا نهاية له من الأشياء الموجودة معا هو أمر ممتنع.( تهافت، I، فصل 22. أيضا انظر الشهرستاني، **ك. نهاية الأقدام**، ص ص. 24، 28، 50؛ ابن ميمون، **دلالة**، I، 74(7)؛

وقد كان له حضور كبير عند اللاتين أيضا في العصر الوسيط. إذ على عكس كتاب **الردّ على أرسطوطاليس** الذي حظي باهتمام أكبر لدى فلاسفة الإسلام، على ما يبدو، اشتهر كتاب **الردّ على برقلس** أكثر عند اللاتين تحت عنوان **في قدم العالم**[1]؛ حتّى أنّ من الباحثين المعاصرين من اعتقد مباشرة أنّ المقصود بالكتاب بألف ولام التعريف الذي خصّه فلاسفة الإسلام بردودهم هو **كتاب الرّد على برقلس** المعروف عند اللاتِنيين بكتاب **قدم العالم** *De Aeternitate mundi*[2]. ولعلّهم تعرّفوا على أدلّة النحوي من خلال هذا الكتاب؛ إذ نجدها لدى توماس الإكويني وبونافنتور بونافنتور Bonaventure(ت. 1274) وغيرهم من اللاتين. يحضر عند الإكويني وغيره، وبونافنتور يستعيد أدلّة يحيى النحوي إلى درجة أنّه اعتبر مبدعها قبل أن يتمّ الانتباه إلى أصلها الحقيقيّ[3]. وقد ساهم هذا الكتاب في شقّ سبل جديدة في البحث العلميّ، وساهم في خلخلة المفاهيم والتصوّرات التي كانت مهيمنة على العقول: قدّم تصوّرا جديدا للمادّة

---

جيلسون، **فلسفة القدّيس بونافنتور**، ص. 194؛ ألبير الكبير، **الفيزياء**، VIII، 1، 12؛ الإكويني، **خلاصة الردّ على الوثنيين**، II، فصل 38(6)، و**خلاصة التيولوجيا**، I، 64، 2، 8. ابن ميمون، ألبير، والإكويني يرفضون الدليل؛ انظر ولفسون، "الأدلّة الكلاميّة على الخلق"، ص ص. 239–40.

[1] نشر رابه H .Rabe النصّ اليوناني عام 1899.

[2] عندما أراد ماجد فخري أن يفسّر ما قصده ابن باجة من كتاب يحيى النحويّ وضع في الهامش أنّ المقصود هو **كتاب قدم العالم**. وحين أراد أن يعرّف بيحيى النحويّ تمييزا له عن يحيى بن عدي قال صاحب كتاب **قدم العالم**.

[3] يلاحظ سوربجي أنّه "كان ينظر إلى بونافنتور في القرن الثالث عشر بوصفه" مكتشف الحجج العبقريّة المبنيّة على مفهوم اللاتناهيّ التي تحاول إثبات الرأي المسيحيّ الذي مفاده أنّ الكون له بداية. لكن بونافنتور، في الواقع، يكرّر فقط الحجج التي صنّفها الشارح فيلوبونوس 700 سنة قبله واحتفظ بها العرب إلى حين، بل ويستعمل بونافنتور أمثلة يحيى النحوي الأصليّة"؛ مقدّمة كتاب **الردّ على أرسطوطاليس في قدم العالم**، م. م.، ص. 2.

الأولى (البعد الثلاثيّ)، متجاوزا تماما التصوّر التقليدي للمادّة؛ وكذا لطبيعة الأجرام السماويّة فساهم في تكسير الثنائيّة الأرسطيّة في الكون؛ كما ساهم في تطوير الديناميكا، إذ" مهّد الطريق لمختلف النظريات الجديدة مع كوبرنيك وغيره ابتداء من القرن الرابع عشر. انتقلت أفكار يحيى النحويّ الفيزيائيّة إلى اللاّتين، وتحديدا توماس برادواردين T. Bradwardine (ت. 1349) وبِنيديتي G. B. Beneditti (ت. 1590)، بواسطة الفيلسوف الأندلسيّ ابن باجة (ت حوالي 1139). ويبدو أنّ هذا الأخير قد تأثّر، بشكل مباشر أو غير مباشر، بديناميكا يحيى النحوي وخاصة تقليله من أهمّية مقاومة الوسط في سقوط الأجسام مع ما يفترضه ذلك من افتراض وجود خلاء، ممهّدا بذلك لبناء ديناميكا جديدة بديلة لدينامكا أرسطو، ويعدّ قانون سقوط الأجسام الذي صاغه جاليلي (ت. 642) من أبرز معالمها. لقد كانت نظرية الإمبتوس وراء تصوّر جاليلي الجديد للحركة، ولعلّه من المفيد أن نشير أيضا إلى أنّ جاليلي يحيل على يحيى النحوي أكثر من إحالته على أفلاطون.[1] وقد حاول مودي في عمله المتميز "جاليلي وابن باجة" أن يتتبّع الطريق الذي مرّت منه هذه النظرية انطلاقا من يحيى النحوي، ابن باجة وصولا إلى جاليلي.[2]"

---

[1] نفسه، ص. 2.

[2] انظر

Ernest Moody, 'Gallileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment,' *Journal of History of Ideas*, Vol. 12, 2, 1951.

## خاتمة

لقد تناول يحيى النحوي في كتاب **الردّ على برقلس** قضايا كثيرة، جميعها تصبّ في قضيّة قدم أو حدوث العالم كما طرحها النصّ الأفلاطونيّ. وقد رأينا كيف أنّ المشكلة في أصلها تعود إلى تأويل نصّ **تيماوس**، وهي مشكلة تندرج داخل التقليد الأفلاطونيّ وليس خارجه. وقد وظّف أرسطو وجهازه المفاهيميّ بقوّة في تفنيد أدلّة برقلس ومعه أفلاطون، كما وظّف هذين الأخيرين أيضا في نقده لأرسطو.

وفي كلّ الأحوال، فقد كان مصير هذا الكتاب أفضل من مصير **الردّ على أرسطوطاليس** الذي فقد في أصله اليونانيّ؛ فقد احتفظ به كاملا تقريبا، والجزء الذي ضاع منه في المخطوط اليونانيّ، وهو دليل برقلس الأوّل، تمّ استدراكه ممّا احتفظ به في الترجمة العربيّة من أدلّة برقلس. ومن النافل التذكير بأنّ المسلمين تعرّفوا على الكتابين معا: كتاب برقلس في قدم العالم وردّ يحيى النحوي عليه، وإن كنّا لا نعرف ما إن كان كتاب برقلس كان متداولا بشكل مستقلّ أو ضمن ردّ يحيى النحوي عليه. لكنّنا نعرف أنّه قد كتبت ردود كثيرة على كتاب برقلس واحتفظ بالمقالات أو الحجج التسع الأولى من هذا الكتاب. ومن الثابت أنّ يحيى النحوي قد قدّم، في ردوده على برقلس كما على أرسطو بعده، أدلّة قويّة استمرّت في العصر الوسيط في صيغ مختلفة خاصّة عند المتكلّمين المسلمين؛ بل، وقد قدّم تصوّرات جديدة تماما ساهمت في تطوّر العلم في بداية العصر الحديث: تصوّر جديد للمادّة الأولى، ولطبيعة الأجرام السماويّة، والأزليّة والزمان، والإرادة وغير ذلك. ويمكن القول، أخيرا، إنّ تتبّع حضور يحيى النحوي لدى المتكلّمين سوف يساعدنا من دون شكّ، من جهة، على فهم أفضل لحجم تأثير الفلسفة اليونانيّة في علم الكلام الإسلاميّ، ومن جهة ثانية استيعاب أفضل لعناصر التفاعل بين المسلمين والنصارى واليهود في قضايا فلسفيّة وعقديّة مشتركة.

# ابن مسكويه ومنهجه التوفيقي في علم الأخلاق

## قراءة في كتاب 'تهذيب الأخلاق'

✍ *محمد بنيعيش*

*جامعة محمد الأول، وجدة*

### أولا: التعريف بابن مسكويه

هو أحمد بن محمد ين يعقوب المعروف بابن مسكويه أو مسكويه، هكذا كما ذهب إليه بعض المؤرخين وتبعهم في ذلك بحاث محدثون. ولد سنة 330 هـ بالري ثم انتقل بعد ذلك إلى بغداد حيث مركز الخلافة ووجود البويهيين آنذاك، والذي صاروا أصحاب النفوذ الحقيقي في الدولة العباسية، التي لم يعد لها دور سوى التمظهر بمراسيم الخلافة والتوحيد الرمزي للأمة، من حيث إقامة الخطبة للخليفة في الجمعة وضرب السكة باسمه، أما التصرف الفعلي في شؤون الدولة فقد كان من اختصاص البويهيين. وكان ابن مسكويه من بين الذين نالوا الحظوة عندهم بالتقرب من أمرائهم والتعرف عليهم، إذ أمكن له الاتصال بالوزير المهلبي الحسن بن محمد الأزدي ومن ذرية المهلب ابن أبي صفرة ،وهو وزير معز الدولة بن بويه سنة 348هـ. فعمل له كاتما للسر ثم عاد بعد وفاة الوزير سنة 352هـ إلى الري ليحضر لدى الوزير العميد ويصير أمينا لخزانة كتبه ومختصا كما وصفه ياقوت[1]...

[1] أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ج. 2، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، ص. 177.

وقد ظل ينتقل من خدمة وزير إلى أمير إلى ملك في دولة بني بويه حتى مات بأصبهان عام 421هـ،وهو بذلك يكون قد قضى أكبر مدة من عمره في القرن الرابع الهجري، ومن ثم فقد يعتبر كشخصية من أعلام القرن الخامس وهي مخضرمة بهذا التواجد بين القرنين...

وأهم ما تمكن الإشارة إليه في ترجمته هو شغله كخازن للكتب في الدولة البويهية، وبهذا اللقب ابتدأ القفطي بالترجمة له، إذ ذكر أنه "الخازن من كبار فضلاء العجم وأجلاء فارس، كانت له مشاركة حسنة في العلوم الأدبية والعلوم القديمة، كان خازنا للملك عضد الدولة بن بويه، مأمونا لديه أثيرا عنده وله مناظرات ومحاضرات وتصنيفات في العلوم، فمن تصانيفه: كتاب "أنس الفريد" وهو أحسن كتاب صنف في الحكايات القصار والفوائد اللطاف، وكتاب "تجارب الأمم" في التاريخ بلغ فيه إلى بعض سنة اثنين وسبعين وثلاثمائة، وهي السنة التي مات فيها عضد الدولة بن بويه، وهو كتاب جميل كبير يشتمل على كل ما ورد في التاريخ، ممّا أوجبته التجربة، وله في أنواع الباجات من الأطعمة أحكمه غاية الإحكام وأتى فيه من أصول علم الطبيعة وفروعه بكل غريب حسن، وعاش زمانا طويلا إلى أن قارب سنة عشرين وأربعمائة"[1].

والملاحظ في هذه النبذة من ترجمة ابن مسكويه هو غياب ذكر أهم كتبه التي كانت وراء شهرته العلميّة ك"تهذيب الأخلاق "و"ترتيب السعادات"، وهي كتب فلسفيّة بمعنى الكلمة. وغياب هذه الكتب وخاصة تهذيب الأخلاق من هذه القائمة التي أوردها القفطي ليس بغريب على الباحث، إذ أن كثيرا من المترجمين يهملون ذكر أكثر

---

[1] يوسف موسى، **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية** ،الطبعة الثالثة، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ص. 75.

كتب الأعلام المترجم لهم، وذلك بحسب الاتجاه العلمي الذي قد يتبناه المترجم ،لأنه إذا كان فقيها غلب عليه ذكر كتب العلوم الفقهية، وإذا كان فيلسوفا حدث نفس الشيء، وهكذا ...

غير أن سبب إثارة هذا التساؤل أو الملاحظة هو أنه قد يوجد في كتاب "كشف الظنون" لحاجي خليفة تعريف لكتاب عنوانه: "أخلاق الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا" المتوفى سنة سبع وعشرين وأربعمائة، قال عنه بأنه "مختصر مرتب على ست مقالات، أوله: "اللهم إنا نتوجه إليك...، ويقال له "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق "وفي الموضوعات أنه كتاب البر والإثم"[1]. وعند مطالعتنا لكتاب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" المنسوب إلى ابن مسكويه، والمتداول عند القراء والباحثين، وجدنا بأنه يحمل نفس العنوان الذي أشار غليه حاجي خليفة ،كما أن مقدمته تبتدئ بنفس الجملة التي ذكرها النص السابق ! فهل معنى هذا أن الكتاب لابن سينا وليس لابن مسكويه.

إن هذا التشكيك قد يتضاءل أمام الرأي الذي يكاد يجمع عليه كل البحاث في نسبة كتاب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق "لابن مسكويه، بحيث لا يكاد يذكر هذا الأخير إلا ويذكر معه كتاب التهذيب، ومن البديهي والموضوعية إضافة الخطأ إلى رواية الآحاد إذا عارضتها رواية التواتر، تماما كما هو عليه حال منهج المحدثين.

بالإضافة إلى هذا فقد عرف عن ابن مسكويه اشتغاله بالأخلاقيات أكثر من اشتغاله بالمنطقيات والفسفيات، ويحكى:"أن ابن سينا عابه في بعض كتبه بأنه شرح له مسألة فلسفية ثم أعادها عليه فلم يفهمها ودفع إليه مرة جوزة كانت في يده وقال له: امسح هذه-أي أخرج مساحتها-. فألقى إليه مسكويه أوراقا وقال له: أصلح بهذه أخلاقك"، مما يدل على أن ابن مسكويه قد كان متجها إلى الناحية الخلقية في تخصصه

[1] حاجي خليفة، **كشف الظنون**، منشورات مكتبة المثنى، ببغداد، ص. 37.

العلمي[1]،كما جرت له مناظرات م ابن سينا نفسه حول مسائل تتعلق بالنفس[2]، مما يدل على أنه قد كان ذا توجه نفسي وأخلاقي في دراسته .

ومما يزيد في تزكية هذا الطرح القائل بالتخصص الكلي في المجال النفسي والأخلاقي عنده هو هذا العهد الذي خطه بنفسه والذي يبرز فيه غايته العلمية مطلعه كالتالي:

"بسم الله الرحمن الرحيم فهذا عهد عاهد عليه الله فلان بن فلان وهو يومئذ آمن في سربه معافى في جسمه وعنده قوت يومه، لا تدعوه إلى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن، فلا يوالي مخلوقا ولا يستجلب منفعة من الناس ولا يستدفع مضرتهم.

عاهده على أن يجاهد نفسه ويتفقد أمره ما استطاع فيعف ويشجع ويحكم، وعلامة عفته أن يقتصد في مآرب بدنه حتى لا يحمله السرف على ما يضر جسمه أو يهتك مروءته، وعلامة شجاعته أن يحارب دواعي نفسه الذميمة حتى لا تقهره شهوة قبيحة ولا غضب في غير موقعه، وعلامة حكمته أن يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة ليصلح أولا نفسه ويهذبها ويحصل له من هذه المجادة ثمرتها التي هي العدالة، وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة، ويجتهد في القيام بها والعمل بموجبها"[3].

---

[1] أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ج. 2، ص. 177.

[2] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج 3، دار الفكر، 1377-1959، ص. 28؛ القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص. 332.

[3] محمد يوسف موسى، **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية**، ص. 78.

ومن هنا فقد أمكن لنا الجزم بأن كتاب :تهذيب الأخلاق، لا ريب في نسبته إلى ابن مسكويه لأنه قد يتطابق مع ترجمته وما تضمنه الكتاب وأيضا ما لخصته هذه المعاهدة الجميلة والرصينة في فقراتها وغاياتها.

### ثانيا: المنهج العلمي في التأليف الأخلاقي عند ابن مسكويه

مبدئيا قد يمكن لنا تحديد أهم عناصر المنهج المتبع لديه في دراسته الأخلاقية في المحور التالية:

#### أ- النزعة الفلسفية والنظرية عند ابن مسكويه

حينما ألف كتابه "تهذيب الأخلاق" فقد قدم له بتحديد الاتجاه الذي يتبناه في دراسته ومنهجها، كما أنه قد أعلن صراحة ومن دون تلميح بأنه يسير على نمط مناهج الفلاسفة الإغريق في بحوثه الأخلاقية، وفي هذا يقول: "ولما كان غرضنا في هذا الكتاب السعادة الخلقية وأن تصدر عنا الأفعال كلها جميلة كما رسمنا في صدر الكتاب وعملناه لمحبي الفلسفة خاصة لا للعوام، وكان النظر يتقدم العمل وجب أن نذكر الخير المطلق والسعادة الإنسانية لتلحظ الغاية الأخيرة ثم تطلب بالأفعال الإرادية التي ذكرنا جملها في المقابلة الأولى وأرسطوطاليس إنما بدأ كتابه بهذا الموضوع وافتتحه بذكر الخير المطلق ليعرف ويتشوق، ونحن نذكر ما قاله ونتبعه بما أخذناه عن مفسري كتبه المنقبيسن لحكمته نحو استطاعتنا"[1].

من خلال هذا النص يتبين لنا بأنه لم يكن هدفه الإصلاح العام أو التوجيه الكلي للمجتمع وإنما كان يقصد إلى إصلاح البنية الفوقية أو الخواص والذين في نظره كمحرك أساسي لما دونهم من المستويات أو الطبقات. وبحسب هذه الطبقة الخاصة

---

[1] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص. 76.

ونسبتها من الوعي الأخلاقي والعلمي تكون نسبة الوسط العام للمجتمع، ولهذا فسيحاول التركيز على الجانب النظري أكثر من التطبيقي العملي، وسيسعى إلى إقامة صرح للأبنية العقلية التي قد تتحدد ن خلالها المبادئ النفسية والأخلاقية، ولا يمكن للإنسان أن يترقى في الفضائل وتحصيل السعادات كما يرى: "إلا بعد أن يعلم أجزاء الحكمة كلها علما صحيحا ويستوفيها أولا كما رأيناها في كتابنا المسمى بترتيب السعادات، ومن ظن أنه يحصل إليها بغير تلك الطريقة وعلى غير ذك المنهج فقد ظن باطلا وبعد عن الحق بعدا كثيرا، وليتذكر في هذا الموضع الخطأ عظيم الذي وقع فيه قوم ظنوا أنهم يدركون الفضيلة **بتعطيل القوة العاملة وإهمالها وبترك النظر الخاص بالعقل واكتفائهم بأعمال ليست مدنية**، وبحسب ما يسقطه التمييز والعقل، وقد سماهم قوم العاملة والناجية، ولذلك رتبنا هذا الكتاب عقب ذلك الكتاب ليلحظ منهما السعادة الأخيرة المطلوبة بالحكمة البالغة، وتتهذب لها النفوس وتهيأ لقبولها غسلا وتنقية من الأمور الطبيعية وشهوات الأبدان، ولذلك سميته أيضا بكتاب **طهارة الأعراق**".

وبحسب معطيات هذا النص فإن ابن مسكويه قد كان لديه مشروع أخلاقي أخرجه على صورة سلسلة علمية تتحكم فيها منهجية خاصة في البحث، متأثرة بشتى المشارب الثقافية، وخاصة اليونانية. بالإضافة إلى هذا فلا شك بأنه: "قد اطلع على فلسفة الكندي والفارابي، ففلسف الأخلاق بعد أن كانت حكما وعني بمعرفة النفس وقرأ فيها كثيرا، وبنى فلسفته الأخلاقية على العلم بالأمور النفسية" على حد قول أحمد أمين[1].

(1) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ج. 2، ص. 178.

ومن ثم فلا غرابة إذا رأيناه يسير على منهج الفلاسفة المسلمين من تبني تلك النزعة التوفيقية التي أوغلت بجذورها في مباحثهم لحد التطرف. غير أن محاولته التوفيقية هاته لم تكن بالقوة التي كانت عند أولئك الفلاسفة الإشراقين الذين سبقوه أو قد كانوا معاصرين له.

فهو رجل يبحث عن الفضيلة ومع تعهد كما سبق ورأينا، وهو ما يقتضي منه الاعتدال في الأمور، وإن أكان قد أخذ من الفلاسفة الإغراق فإن اعترافه هذا لم يكن على مستوى التقليد الأعمى أو التلفيق الأهوج، بل سيضع محصلاته العلمية على محك النظر الموضوعي ثم بعد ذلك سيقرر أو ينتقد ما لديه من أفكار والرد عليها أيا كلن مصدرها، وذلك بحسب ما توصل إليه من دراسة وبحث.

فنراه يرد على أهم شخصية يونانية معتمدة لديه وهو أرسطو حول موضوع السعادة، فيصف بعض أقواله بأنها في "غاية الشناعة" ثم يبدي بعد ذلك اعتراضه ووجهة نظره في المسالة: "فكيف تقول ليت شعري في الإنسان إذا مات سعيدا ثم لحقه من شقي بعض أولاده أو سوء سيرة من يجيى من نسله ما يكون ضد سيرته وهو حي؟ فإنه إن غيرت سعادته كان هنا شنيعا وإن لم يلحقه أيضا شيء من ذلك كان أيضا أشنع"[1].

### ب) الاستنباط الرياضي في التوظيف الأخلاقي

فبما أن ابن مسكويه قد كان يصبو إلى إقامة البرهان على آرائه الأخلاقية فقد حاول أن يعرضها بشكل شبه رياضي مع استعمال الرمزيات والحروف لتحديد

[1] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، صص. 99-100.

التسلسل المنطقي، أو بعبارة أخرى فقد وظف بشكل وجيز المنطق الرياضي في علم النفس والأخلاق.

إذ في إثبات فضيلة العدالة فقد ذهب إلى أنها: "في الأفعال مشتقة من معنى المساواة، والمساواة هي أشرف النسب المذكورة في صناعة الأرثماطيقي، ولذلك لا تنقسم ولا يوجد لها أنواع وإنما هي وحدة في معناها أو ظل للوحدة، فإذا لم نجد المساواة التي هي المثل بالحقيقة في الكثرة عدلنا إلى النسب المذكورة التي تنحل إليها وتعود إلى حقيقتها، وذلك أنا حينئذ نضطر على أن نقول نسبة هذا إلى هذا كنسبة هذا إلى هذا، ولذلك لا توجد النسبة إلا بين أربعة أو ثلاثة بتكرر فيها الوسط فتصير أيضا أربعة والنسبة الأولى تسمى منفصلة والثانية تسمى متصلة.

ومثال الأولى: أ ب ج، فنقول: نسبة أ إلى ب كنسبة ج إلى د.

ومثال الثانية: أنا نأخذ الباء مشتركا فنقول: نسبة أ إلى ب كنسبة ب إلى ج، وهذه النسبة توجد بين ثلاثة أشياء، وهي: النسبة العددية والنسبة المساحية والنسبة التأليفية، وجميع ذلك مبين مشروح في المختصر الذي عملناه في صناعة العدد، وأما سائر النسب فراجعة إليها، ولذلك عظمها الأوائل واستخرجوا بها العلوم الحية الشريفة. ولما كانت نسبة المساواة عزيزة لأنها نظيرة الوحدة عدلنا إلى حفظ هذه النسب الأخرى في الأمور الكثيرة التي تلابسها لأنها عائدة إليها وغير خارجة عنها"[1].

وبهذا التحليل للأوساط الخلقية وإقامة دعائمها على نسبية المساواة يكون ابن مسكويه قد مزج بين المفهوم الأفلاطوني والمفهوم الأرسطوطاليسي وأيضا قد انصب التوفيق لديه على الجمع بين الفلاسفة أنفسهم، ما قد يعني بأن منهجه قد كان ائتلافيا توفيقيا إلى حد ما ويمتاز بالحرية وجلب المعرفة من مصدر أراد.

---

[1] نفسه، ص. 115.

## ج) آليات التوفيق بين الشريعة والفلسفة وخصائصها

فيما يخص التوفيق بين آراء الفلاسفة وأحكام الشريعة الإسلامية في مسائل النفس والأخلاق فغنه قد ويبدو واضحا في كتابه تهذيب الأخلاق هذا، لكنه مع ذلك غير متكلف أو محمل الكلام على غير صورته ومعناه، بل إنه قد يستعمل البرهان العقلي، كما أن في إقامة وجه هذه العلاقة التوفيقية، كما أن مجال هذا التوفيق سينصب على الجانب العملي في الشريعة الإسلامية أكثر من الجانب المتعلق بالتصور والاعتقاد، ولهذا فقد يلاحظ على تهذيب الأخلاق ندرة النصوص الدينية التي استشهد بها كمحاولة توفيقية، حتى إن الإنسان قد يطالع شطرا كبيرا من الكتاب فلا يكاد يعثر على نص قرآني أو حديث نبوي يدعم به آراءه النفسية أو الخلقية، وليس ذلك إلا لأنه قد تقيد بالمنهج الذي رسمه لنفسه في البداية والمتمثل في أن الكتاب خاص بأهل الفلسفة. لهذا فقد حاول أن يقيم بناءه على دعائم عقلية محضة ودون أي مؤثر خارجي كيفما كان نوعه.

غير أن هذا قد لا يعني ابتعاده عن الشريعة في روحها ومقاصدها، بل كان يورد بين الفينة وأخرى صورا من الأحكام الشرعية بالمعنى وليس بالحرف، ولا تفوته الإشارة إلى المنهج الشرعي في إرساء دعائم الخلق الفاضل، وذلك في المواضيع التي قد تمس الحياة العملية في أغلب الأحيان.

فعند التدليل على إثبات غريزة المحبة والأنس سيهرع إلى اعتماد أسلوب الشريعة في هذه القضية حيث يقول: "وإنما وضع للناس بالشريعة وبالعبادة الجميلة اتخاذ الدعوات والاجتماع في المآدب ليحصل لهم هذا الأنس الطبيعي الذي هو فيهم بالقوة حتى يخرج إلى الفعل"[1].

---

([1]) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص. 143.

فبالرغم من وجود هذه الترعة التوفيقية عند ابن مسكويه فإنها قد تختلف نسبيا عن التي قد كانت سائدة عند الفلاسفة المسلمين قبله، وكذلك الذي جاؤوا من بعده. بحيث إن الذين قبله قد كانوا يحاولون التوفيق بشكل مفتعل ومقصود، ولكن من دون الاستشهاد بالنصوص الدينية، فلا تكاد تعثر لدى البعض منهم ولو على نص واحد أو إشارة ول بصورة مجملة إلى وجه العلاقة بينه وبين فكرة فلسفية قد تتطابق معه في الغاية والوظيفة، ككتاب "الحيلة في دفع الأحزان "للكندي و"تهذيب الأخلاق "لابن عدي "...أما الذين جاؤوا من بعده أو الذين عاصروه كابن سينا فقد كانت استشهاداته نوعا ما أقرب نسبيا إلى ما ذهب إليه ابن مسكويه، غير أن النموذج الأكثر استشهادا بالنصوص مع الحضور العقلي المكثف هو ما عرفته كتب الغزالي خصوصا، وذلك في كتبه النفسية أو الأخلاقية المحضة.

بهذا فقد يمكن القول بأنه كان ذا موقف وسط في هذا الاتجاه التوفيقي، وذلك لأنه وإن لم يكن يستشهد كثيرا بالنصوص فقد حاول جهده أن لا يخرج عن روحها، بل قد وظف كل طاقاته الفكرية للوقوف عند حدودها والدعوة بالرجوع إليها في كل حال "فهو يأخذ عن جالينوس وعن أفلاطون وعن غير هؤلاء جميعا ويضم هذا الرأي لذاك وتلك النظرية لأخرى ويمزج ذلك كله بما يأخذه من الشريعة مزجا لا تضيع به سمات تلك المذاهب"[1].

هذه القدرة على التوفيق مع التدقيق عند ابن مسكويه قد كانت نتيجة عوامل عدة منها :الثقافية والبيئية الاجتماعية، سيحددها أحمد أمين في العناصر التالية:

- الفلسفة اليونانية
- الكتاب والسنة

[1] محمد يوسف موسى، **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية**، ص. 106.

- تعاليم الفرس وحكمهم
- تجاربه الشخصية

ويستدل على حضور هذا العامل الأخير بأنه قد عمر طويلا وكان في شبابه منغمسا في الحياة مستمتعا بها، ثم كان صديقا للوزير المهلب ومن جلسائه، والوزير المهلبي هو ما هو في ترفه ونعيمه ينفق ما يشاء على الثلج والورد والشراب، ثم كان من أتباع عضد الدولة ومصاحبا له في سفره وإقامته ومشتغلا بالكيمياء يخالط المشتغلين بها من صادقين ودجالين ،ثم عمر طويلا حتى بلغ نحو المائة، كل هذا مزجه مزجا غريبا، وأخرج من هذا المزيج كتبه في الأخلاق"[1]. ومما يدل على كثرة تجاربه الخاصة والعامة أو بعبارة أخرى الفردية والجماعية، أنه في الفردية ألف كتاب "تهذيب الأخلاق" وفي الجماعية ألف كتاب "تجارب الأمم"[2].

على ذكر هذا الترتيب للعوامل المكونة للثقافة النفسية والأخلاقية عنده كما رأينا يمكن القول بأن العامل الرئيسي وراء ثقافة ابن مسكويه قد كان هو الكتاب والسنة، وإذا سلمنا بأنه قد كان حديث العهد بالإسلام، وهذا غير مؤكد تاريخيا، فإن الثقافة الفارسية قد كانت هي التي ستحل محل الصدارة في تكوينه الثقافي والفكري وليست اليونانية ،إذ أن هذه الأخيرة لم يمارس النظر فيها إلا بعد نضجه وكبر سنه ،بل إن صح القول، لم يتصل بها مباشرة إلا بعد أن صار خازنا للمكتبة البويهية...

---

[1] أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ج. 2 ، ص. 177.
[2] نفسه، ج. 2، ص. 179.

## د – التوفيق بين النفسي والحسي عند ابن مسكويه

إن هذه النزعة التوفيقية البارزة في كتاباته سوف لا تقتصر على هذا المستوى العام، الذي له علاقة وطيدة بالمذهبية العقدية فقط، وإنما سيسعى إلى تطبيقها أكثر في إطارات ومواضيع خاصة بعلم النفس والأخلاق، وبالأخص في تحديد علاقة النفس بالجسد. فبما أنه قد كانت له صلة بميدان الطب ومزاولته والذي قد الف فيه بعض الكتب ك"الأدوية المفردة"، فقد حاول قياس أحوال النفس على أحوال الجسد بدعوى أن الأمراض النفسية مشابهة للأمراض الجسدية، ومن ثم فسيعمل على تطبيق منهج الأطباء في العلاج الجسدي بكل مراحله .بحيث سيذهب إلى أنه "لما كان طب الأبدان ينقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: أحدهما حفظ صحتها إذا كانت حاضرة والآخر ردها إليها إذا كانت غائبة وجب أن نقسم طب النفوس هذه القسمة بعينها فنردها إذا كانت غائبة ونتقدم في حفظ صحتها إذا كانت حاضرة "[1]. وتظهر بعض تطبيقاته لهذا المنهج عند الحديث عن الصداقة والصديق بقوله: "فإن عرفت منه أنت عيبا فوافقه عليه موافقة لطيفة ليس فيها غلظة، فإن الطبيب الرفيق ربما بلغ بالدواء اللطيف ما لا يبلغه غيره بالشق والقطع والكي ،بل ربما توصل بالغذاء إلى الشفاء واكتفى به عن المعالجة بالدواء"[2].

و لم يكن ابن مسكويه أول من اتخذ هذا المنهج في دراسته النفسية والأخلاقية وذلك لوجود شبه اتفاق لدى جمهرة المفكرين المسلمين على اعتبار أن الرذائل أمراض نفسية تتطلب العلاج بواسطة الأخلاق ذي البعد التطبيبي تماما كما هو الشأن في الطب البدني[3]. لكنه قد يبدو أنه أوغل في هذا الجانب أكثر من سابقيه وذلك لسعيه

---

[1] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص. 180.

[2] نفسه، ص. 169.

[3] توفيق الطويل، **فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها**، ط. 3 ، 1976، ص. 138.

إلى إبراز هذا الجانب بقوة علمية وتطبيقه على الجزئيات النفسية الأخلاقية وقياسها على الجزئيات الجسدية الطبية. ولهذا فإن فكره الأخلاقي سوف لن يتميز بالفصل بين الجانب النفسي والشطر الجسدي كما هو الشأن عند أبي بكر محمد بن زكريا الرازي، الطبيب العربي، الذي ألف كتابه "الطب الروحاني" بعدما كان قد ألف كتاب "المنصوري" في الطب الجسماني، وذلك بتطبيق كل منهج على حدة في الكتابين على سبيل الفصل الكلي فيما يبدو من العنوان، حتى إننا قد لا نلمس وجود رابطة بين العملية العلاجية في الطب الجسماني وبين وسائل العلاج في الطب الروحاني. والسبب في هذا هو أن كتاب الطب الروحاني قد غلب عليه الطابع الفلسفي القائم على النظر فقط وانحصاره في تقليد أفلاطون الذي يرى "أن يجتهد الانسان بالطب الجسداني وهو الطب المعروف والطب الروحاني وهو الاقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصر عما أريد بها ولئلا تجاوزه"[1].

وعند هذا الرأي قد يبدو واضحا وجود الفصل عند الرازي بين مجال الطب الجسماني وأساليبه وبين الطب الروحاني الذي يرى بأنه قد يقوم على الإقناع النظري فقط والتفلسف فقط، بينما على العكس من هذا فقد يذهب ابن مسكويه إلى القول بالعلاج النفسي والأخلاقي عن طريق إحداث التطبيقات العملية التجريبية المطابقة لعملية الطب الجسماني مطابقة شبه كلية من حيث المنهج والأساليب[2]. هذا الاتجاه قد اكتسبه من خلال اهتماماته بالميدانين الطبي والكيميائي والذين نهلهما عن كتب الرازي نفسه كما يذكر أبو حيان التوحيدي بأنه قد كان له اهتمام بها[3]، وهذا مما يدفع إلى

---

[1] أبو بكر الرازي، **الطبّ الروحاني**، نقلا عن كتاب **الفكر الأخلاقيّ العربيّ**، ج. 2، ص. 35.

[2] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، صص. 178-179.

[3] أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج. 1، ص. 35؛ نقلا عن **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، ص. 164.

القول بأنه لا بد وأن يكون قد اطلع على كتاب الذب الروحاني ومن ثم تولدت لديه الفكرة بمحاولة تقنين الجانب النفسي في القوالب الخاصة بالجانب الجسدي على الوجه الذي أورده في كتاباته النفسية والأخلاقية وخاصة "تهذيب الأخلاق".

ومما يبعث على نوع من الاستغراب حول هذا المنهج هو أنه قد رفض مع هذا القول بوجود اتصال أو شبه بين الجوهر الروحاني أو الجوهر النفسي وبين الجوهر الجسماني البدني، فالنفس عنده "ليست جسما ولا جزء جسم من جسم ولا عرض، وأيضا فإن الطول والعرض والعمق الذي به صار الجسم جسما يحصل في النفس في قوتها الوهمية من غير أن تصير به طويلة عريضة عميقة ثم تزداد فيها هذه المعاني أبدا بلا نهاية فلا تصير بها أطول ولا أعرض ولا أعمق ،بل لا تصير بها جسما ألبتة"[1]. فإذا كانت هذه المفارقات أو المخالفات موجودة بين النفس والجسد فكيف إذن سيتسنى لاين مسكويه وغيره أن يطبق قواعد الطب الجسماني على ميدان الطب الروحاني، خاصة إذا علمنا بأنه قد يسعى إلى البرهان في إثبات مذهبه كما سبق ورأينا؟.

لا شك أنه هنا قد استعمل قياس الغائب على الشاهد، غير أنه قد يبدو فيه نوع قصور، خاصة إذا حاولنا قياس المجال النفسي الفسيح على المجال الجسمي الضيق والمحصور نسبيا في الظواهر المتداولة والمتعود عليها حسا ومشاهدة، بحيث كم من مريض نفسيا أو أخلاقيا قد لا يزيده الدواء إلا نفورا ولا ينفع تدرج ولا تلطف ولا شدة في هذه الأحوال ...إن اعتماد الأساليب العقلية والطرق التجريبية بالمنهج الطبي العادي في الدراسات النفسية والأخلاقية قد تكون نتيجته نوعا ما ضئيلة وهشة، وناذرا ما يأتي الإصلاح عن طريق هذه الأدوات، ولئن تحقق بعض النجاح فإنه قد لا يمس علاجيا إلا الطبقة جد واعية في مجتمع ما أو بارزة كبروز جلد الإنسان من كل بدنه

---

[1] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص. 6.

سرعان ما يتعرض للتغيرات بفعل المناخ وتعرضه للحرارة والبرودة ولفح الشمس... وهذا الحصيلة قد لا يمكنها إحداث تغيير أو تقدم ملموس يعتد به مما قد يجعل هذا الاتجاه الفلسفي في الدراسات النفسية والأخلاقية لا يمثل بعدا اجتماعيا وإنما قد يبقى في الأغلب حبيس الاستجابة لنزعات شخصية وفئوية جد محدودة ،ولهذا فقد كان هذا الاتجاه وما يزال لا يمثل الأصالة الإسلامية في أهدافها وغاياتها الشاملة بالرغم من أنه لم يخرج عنها روحا وقواعد من حيث احتواؤه للجانب المعرفي ووقوفه عند ما تحتمله النصوص من مفاهيم.

# إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي والتعاليم عند ابن رشد
# من خلال كتاب 'شرح البرهان'

✍ صديق زريوحي

أكاديميّة وجدة

## تقديم

يشكل موضوع تصنيف العلوم والعلاقات التي تربط بينها أحد المواضيع الفلسفية التي اهتم بها التقليد الفلسفي الأرسطي المشائي، وتبعه في ذلك ممثلو التقليد الفلسفي الإسلامي وعلى رأسهم بطبيعة الحال الشارح الأكبر ابن رشد الذي جعل من هذا الموضوع إشكالية منطقية إبستمولوجية وأنطولوجية تردد صداها في المتن الرشدي سواء في جانبه المنطقي أو الطبيعي أو الميتافيزيقي حيث لا يكف ابن رشد عن التساؤل حول طبيعة العلاقة التي تربط بين العلوم بشكل عام أي هل هناك تعاون واشتراك وتداخل؟ وهل يجوز داخل الممارسة العلمية حسب المنظور الرشدي نقل البرهان من علم الى آخر؟ وقبل هذا وذاك كيف يتحدد القول العلمي في نظرية العلم الرشدية وما هي خصائصه المنطقية؟

من هذا المنطلق نود طرح بعض معالم إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي والتعاليم بوصفهما حقلين نظريين أساسيين في المنظومة المعرفية الكلاسيكية، وقد اخترنا لرصد هذا الإشكال نصا منطقيا وهو شرح البرهان "باعتباره بيانا جديدا للرشدية في صورتها

الأخيرة"[1]، ولأنه يضعنا أمام مجموعة من الخلاصات المنطقية والابستمولوجية التي تهيئنا -على ما أعتقد- لفهم هذا الإشكال وإدراك مستوياته المختلفة والمتداخلة، وسيتوزع هذا الموضوع حسب المحاور التالية:

1- كتاب شرح البرهان
2- نظرية البرهان عند ابن رشد
3- انفصال العلوم وتباينها
4- تداخل العلوم واشتراكها
5- طبيعة العلاقة بين العلم الطبيعي والتعاليم

## 1 – تقديم كتاب البرهان

كتاب البرهان هو القسم الرابع ضمن مجموعة أرسطو المنطقية أو ما يعرف بالأورغانون.

ابن رشد كتب ثلاثة شروح على نص البرهان:

- مختصر البرهان: (حوالي 552) ويكاد يكون توضيحا أو تعليقا على كتاب الفرابي في البرهان (اللحظة الفرابية في تفكير ابن رشد)
- تلخيص البرهان : (565 هـــ / 1170 م )

يمكن اعتباره أول شرح لنص أرسطو من طرف ابن رشد، وذلك على خلاف التلاخيص الطبيعية.

---

[1] جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة**، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986، ص. 103.

الملاحظ أن ابن رشد لا يثير هنا الإشكالات التي تثيرها نظرية البرهان كما أنه لا يدخل في نقاشات مع باقي الشراح، لذلك جاء النص – حسب تعبير جمال الدين العلوي (المتن الرشدي) "تعليميا تقريريا لا يشعر فيه القارئ بحرارة النص الرشدي الناقد.."

- شرح البرهان : (579 هـــ / 1183)[1] يتضمن شرح البرهان مقالتين: المقالة الأولى تعرض لنظرية البرهان والمقالة الثانية تعرض نظرية الحدود.

ويكتسي الكتاب أهمية كبيرة في المتن الرشدي يحصرها المرحوم جمال الدين العلوي فيما يلي:

- هو أول الشروح الكبرى لابن رشد على الإطلاق (يحيل عليه في شروحاته الطبيعة)
- أحد المفاتيح الرئيسية لفهم الرشدية في صورتها الأخيرة
- يقدم تأويلات جديدة في مقابل تأويلات الشراح، وبالأخص تأويلات أبي نصر الفرابي.
- يعبر عن بداية مرحلة جديدة في فكر ابن رشد مستقلة عن وعيه الفلسفي السابق ( الشرح لا يشير لا إلى المختصر، ولا إلى التلخيص)[2].

---

[1] جمال الدين العلوى، **مخطوط المكتبة الوطنية بيرلين** رقم 3176 وقد وزعه المرحوم كمطبوع على طلبة السلك الثالث بكلية الآداب بفاس خلال الموسم الدراسي 86–87 انظر أيضا نشرة عبد الرحمان بدوي الكويت 1984.

[2] انظر جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة**، دار توبقال للنشر، ص.

## 2 - نظرية البرهان عند ابن رشد

*إن الحديث عن إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي والتعاليم يندرج بشكل عام ضمن نظرية البرهان، التي يمكن اعتبارها بمثابة التأسيس المنطقي الإبستملوجي لهذه العلاقة*. ولعل أول مسألة تستوجب الوقوف عندها هو ما تضعه نظرية البرهان من شروط وخواص في مقدمات القول العلمي مثل الكلية، والذاتية، والأولية[1] إذ يتبين من خلال هذه الشروط أنه ليس يكفي أن تكون مقدمات البرهان صادقة فحسب بل يجب أيضا أن تكون كلية، ذاتية، وأولية لطبيعية واحدة وليست عامة لأكثر من طبيعة.

الكلية: لأنه لا علم إلا بالكلي سواء تعلق الأمر بالفزياء أو التعاليم أو بتغيرها لأن العلم يكون بافتراض طبيعة عامة سارية في الجزئيات.

الذاتية: أو ما يسمى بالحمل بالذات، ويعني أن محمولات المقدمات إما أن تؤخذ في حدود موضوعاتها وإما موضوعاتها في حدودها.

الأولية: المحمول موجود وجودا أوليا في الموضوع دون توسط.

وهذا يعني أن هذه المقدمات يجب أن تكون خاصة ومناسبة للموضوع المنظور فيه أي أنه لا يمكن أن يشترك فيها أكثر من علم واحد. ولما كانت هذه المقدمات متباينة ومختلفة، كانت العلوم بالضرورة متباينة ومختلفة بعضها عن بعض، وذلك بحسب اختلاف الطبائع الموضوعة لتلك العلوم. يقول ابن رشد:

«لما تبين له من هذا أن مقدمات البراهين يجب أن تكون ذاتية، وقد تبين ذلك أيضا من كونها ضرورية انتج عن ذلك أن البرهان ليس يمكن أن ينقل من صناعة إلى

---

[1] يمكن الرجوع الى شرح البرهان من ورقة ( 21 و) إلى ورقة ( 42ظ) كما يمكن الرجوع إلى "نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد" جمال الدين العلوي منشورات أكاديمية المملكة المغربية نونبر 1985 االسفر 12.

أخرى، فقال: وإذا كان الأمر هكذا فغير ممكن أن ينقل البرهان من جنس إلى آخر مثل أن ينقل البرهان على أمر هندسي، فيستعمل في أمر عددي...»[1] .

### 3 انفصال العلوم وتباينها

يبدو أن نظرية البرهان أثناء فحصها للممارسة العلمية تحرص على التأكيد أن العلوم أجناس متباينة، وليست أنواعا تندرج تحت جنس واحد. أو ترتقي إلى جنس واحد يعمها جميعا. يقول ابن رشد في هذا الصدد:

«وبالجملة من قال إن المبادئ واحدة بأعيانها لجميع العلوم وبخاصة غير العامة، وكانت العلوم للموجودات، فقد يجب أن تكون الموجودات واحدة بأعيانها وأن تكون الصناعة البرهانية صناعة واحدة وأن يتبين أي مطلوب اتفق في أي صناعة اتفقت وذلك شنيع ومستحيل. وليس لقائل أن يقول[2] هاهنا مبادئ عامة غير ذات أوساط تشترك في جنس واحد، ومبادئ خاصة تختص بنوع نوع مما تحت ذلك الجنس هي تحت هذه المبادئ العامة، فإنه لو كان الأمر كذلك لكانت جميع الصنائع النظرية أجزاء لصناعة واحدة وليس الأمر كذلك بل الصنائع مختلفة بالأجناس اختلافا ليس ترقى به إلى جنس عال يعمها حتى ينقسم بها ذلك الجنس العالي إلى أنواعه الداخلة تحته..."[3]

---

[1] انظر شرح البرهان ( 42 ظ ).

[2] كما فعل بن سينا في كتاب البرهان حيث يقول:"ونقول أن المبادئ على وجهين إما مبادئ خاصة بعلم علم مثل اعتقاد وجود الحركة للعلم الطبيعي (...) وإما مبادئ عامة وهي على قسمين: إما عامة على الإطلاق لكل علم (..) وإما عامة لعدة علوم (..) كتاب البرهان: تحقيق ع الرحمان بدوي: الطبعة الثانية ص 98–99 دار النهضة العربية القاهرة 1966.

[3] تحقيق محمود قاسم ومراجعة شارل بيتروورت، **تلخيص البرهان**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص. 130 .

فابن رشد يدعو الى ضرورة التمييز بين الصنائع النظرية، وعدم اعتبارها أجزاء لصناعة واحدة، بل يجب النظر اليها كصنائع متعددة تختلف بعضها عن بعض، والسبب في هذا الاختلاف يرجع في نظر ابن رشد إلى سببين:

– سبب إبستملوجي يتجلى في اختلاف مبادئ العلوم وموضوعاتها إذا لكل علم مبادؤه ومقدماته الخاصة، وهنا يجب أن نتذكر شرائط البرهان وشروط مقدمات القول العلمي.

– سبب أنطلوجي يتعلق بتباين الموجودات واعراضها الذاتية إذ هناك الموجودات الهيولانية التي تشكل موضوع العلم الطبيعي والموجودات المجردة عن الهيولي، وهذه هي موضوع الرياضيات وأخيرا الموجودات المفارقة، تختص بدراستها ما بعد الطبيعة ، يقول ابن رشد:

"والعلوم المختلفة هي التي مبادؤها الأول مختلفة وموضوعاتها مختلفة ويظهران العلوم المختلفة يجب أن تكون مبادؤها مختلفة من أنه متى حللت المبادئ المستعملة في علم إلى المبادئ الأول الغير مبرهنة في ذلك العلم وجدتها مختلفة إذ كانت المبادئ الأول في كل برهان يجب أن تكون خاصة بالطبيعة الموضوعة لذلك العلم نفسه من قبل أن *مقدمات البرهان يجب أن تكون ذاتية ومناسبة..*"[1] .

هكذا إذن يبدو بوضوح أنه ليست هناك مبادئ واحدة لجميع العلوم لأن وجود مثل هذه المبادئ المشتركة من شأنه أن ينفي تعدد الموجودات ويجعلها واحدة فيصبح العلم البرهاني واحدا بينما الصنائع البرهانية كثيرة ومتعددة حسب تعدد الموجودات.

---

[1] **تلخيص البرهان** ص. 124 ويمكن الرجوع أيضا إلى المختصر حتى وإن كان السياق الذي يرد فيه الحديث عن تعدد العلوم وهو القول بالاشتراك سيرفضه ابن رشد فيما بعد.

لكن قد يتشكك في هذا القول من خلال إيراد المقدمات العامة التي يشترك فيها أكثر من علم واحد، ومن ثم يمكن نقلها من علم إلى آخر مثل القضية القائلة "الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية"

إلا أن هذا التشكيك لا يغير من الأمر شيئا لأن وجود مثل هذه المقدمات العامة والمشتركة لا يطعن في ما قيل سابقا عن انفصال العلوم وتمايز بعضها عن بعض لأن العلوم حينما تستعمل مثل هذه المقدمات فهي لا تستعملها في عمومها المطلق بل "يحاول كل علم أن يدنيها من موضوعه ويكيفها معه إلى درجة لن يصبح معها وجود أي فرق بينها وبين مقدماته الذاتية الخاصة والمناسبة لموضوعه فالمهندس مثلا حينما يستعمل المقدمة العامة المذكورة سابقا يقول: "الخطوط المنطبقة على خط واحد منطبقة بعضها على بعض "وهكذا الحال في سائر المقدمات العامة .."[1] ومما يزيد في تأكيد هذه تأكيد المسألة ويدل غاية الدلالة على تباين العلوم واختلافها واستحالة نقل البرهان من صناعة إلى أخرى هو اختلاف الأشياء التي تتقوم منها الصنائع النظرية أو بعبارة أخرى المقومات الأساسية لكل صناعة صناعة أو ما يسمى أيضا بالمبادئ الأساسية للبرهان وهي ثلاثة أمور: المحمول- العلوم المتعارفة أو المبادئ الخاصة- والطبيعة الموضوعة. يقول ابن رشد:" لما أخبر (يعني أرسطو) أنه غير ممكن أن ننقل البراهين أخد يفصل الأشياء التي منها تتقوم الصنائع النظرية ليتبين أن اختلافها يوجب ألا ينقل البرهان فقال: "والأشياء التي منها تنبني طبيعة البرهان ثلاثة، إن الذي تتقوم منه طبيعة البرهان ثلاثة أشياء: أحدها المحمول الذي يتبين أنه موجود للموضوع بالذات (...) والثاني العلوم المتعارفة وهذه هي المقدمات التي يتبين بها وجود المحمول

(1) جمال الدين العلوي، نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد، مصدر مذكور سابقا، ص. 81.

للموضوع (...) والثالث الطبيعة الموضوعة، يعني الجنس الذي تنظر فيه تلك الصناعة..."[1]

وبالجملة فإن البرهان يتكون من ثلاثة أشياء: الشيء الذي تبرهن والشيء الذي يقع عليه البرهان، والشيء الذي منه يكون البرهان والنقل إنما يكون باشتراك الصنائع في واحدة من هذه أو أكثر من واحدة بينما العلوم لا تشترك في هذه أصلا ، فلكل علم موضوعه الخاص ومبادؤه الخاصة ومطلوباته الخاصة. يقول ابن رشد: "ولما ذكر أنه ليس يمكن أن تنقل البراهين من قبل أن الحدود الوسط في الصنائع المختلفة تكون مختلفة ضرورة، أتى بالسبب في ذلك، فقال: والسبب في ذلك أن ذات العدد مباينة لذات العظم، يريد، والسبب في اختلاف الأسباب التي تأخذ حدودا وسطى في صناعة العدد، وصناعة الهندسة، أن ذات الهندسة تخالف ذات العدد من قبل أن أحدهما كمية متصلة، والأخرى منفصلة، وإذا اختلفت الذوات، اختلفت الأسباب ضرورة. ولما كان إذا اختلفت الأسباب اختلفت المسببات، وكانت المطلوبات هي المسببات وجب ألا تشترك صناعتان أصلا في مطلوب من المطالب، أعني المطالب الذاتية..."[2].

وهكذا يخلص ابن رشد إلى القول أنه من البين بنفسه أن ليس يمكن في الصنائع التي موضوعاتها متباينة بالطبع مثل العدد والهندسة أن ينقل البرهان فيها من واحدة إلى أخرى لأن ذلك يقتضي في نظره نقل مقدمتي البرهان الكبرى والصغرى من صناعة إلى أخرى أي أن تستعمل المقدمات في صناعتين بجهة واحدة، وهذا مستحيل لأنه يلزم عن ذلك أن يكون المطلوب واحدا، والموضوع، والحد الأوسط أيضا واحدا وهذا غير ممكن "ومن هنا يظهر أنه ليس يمكن أن تكون صناعتان مختلفتان بالموضوع داخلتين

---

(1) شرح البرهان ورقة (43ظ).

(2) نفس المرجع ورقة (44ظ).

تحت جنس واحد مقول بتواطؤ أعني أن ينقسم إليها ذلك الجنس قسمة أولى فإنما هذا شأنه من الصنائع هي صناعتان جزئيتان من صناعة كلية..."[1].

فنقل البرهان من علم إلى آخر يقتضي أن يكون المطلوب في العلمين واحد بالموضوع والجهة، بينما الشواهد كلها تنطق بأنه ليس هناك اشتراك لصناعتين في مطلوب من المطالب الذاتية من قبل أن حدود البرهان كلها ذاتية لجنس الصناعة. والذاتية لا تتعدى الجنس وإلى هذا يشير ابن رشد بقوله:

"وكما أن البرهان الكائن عن أمر عددي حدوده الثلاثة غير متعدية لطبيعة العدد، أي في طبيعة العدد، كذلك يجري الأمر في سائر البراهين الموجودة في صناعة صناعة، أي يجب أن تكون الحدود الثلاثة في برهان برهان من نفس الطبيعة التي تنظر فيها تلك الصناعة فلا يمكن أن ينقل البرهان أصلا..."[2].

## 4 تداخل العلوم واشتراكها

إذا كانت المعطيات المقدمة سابقا تسير كلها في اتجاه تقرير استحالة نقل البرهان من علم إلى آخر، وبالتالي التأكيد على ضرورة التمييز في الممارسة العلمية بين أنواع مختلفة من المعرفة العلمية، من خلال النظر إلى العلوم بوصفها أنساق متباينة ينفصل بعضها عن بعض فإن هناك مواضع أخرى تشككنا في حقيقة انفصال العلوم وتمايزها وتسمح بالحديث عن نوع من البينية interdiciplinarité أو التداخل بين العلوم وذلك في شكل علاقات تربط بين بعض العلوم . فما هي طبيعة هذه العلاقات؟

---

[1] شرح البرهان ( 43 و).

[2] نفس المرجع ( 44 ظ ) و ( 45 و ).

إن نوع الاشتراك أو التعاون الذي قد يوجد بين العلوم هو أن يستعمل علم ما مبدءا أو مبادئ من شأنها أن تبين في علم آخر، وهذا يحصل غالبا بين علمين يوجد احدهما تحت الآخر، فيكون العلم الخاص أو الأدنى يأخذ مبادئه من العلم العام أو الأعلى كالحال في صناعة الهندسة مع علم المناظر وعلم الهيئة. وفي هذه الحالة فإن الصناعة العالية (العلم الأعلى) يعطي التي تحتها الأسباب التي تطلبها مثل صناعة الهندسة فإن كثيرا مما يوقف عليه فيها يأخذه صاحب علم المناظر سببا فيما يظهر في صناعته. يقول ابن رشد:

"وبالجملة فقد يلفي في الصنائع نوع من الاشتراك وهو أن تستعمل الصناعة الواحدة مبدءا أو مبادئ من شأنها أن تبين في الأخرى، وكان هذا إنما يلفي أكثر ذلك في الصناعة التي تحت صناعة أخرى أعني أن تكون الخاصة تأخذ مبادءها من العامة كالحال في صناعة الهندسة مع صناعة علم المناظر وعلم الهيئة..."[1].

"وأما الصنائع المتباينة بالموضوع فليس يمكن أن تشترك في الحد الأوسط وكذلك الصنائع التي تنظر في الشيء الواحد، من جهتين مختلفتين، وذلك أن موضوعات الصنائع لا تخلو من هذه الثلاثة أوجه، أعني أن تتباين بالموضوع، أو تختلف بالجهة وتشترك بالموضوع. أو تنظر احداهما في الشيء من جهة النقصان والآخر من جهة الزيادة. وأما الصنائع الداخلة تحت جنس من الأجناس والنظر فيها وفي ذلك الجنس من جهة واحدة فإنهما صناعتان جزئيتان تحت صناعة واحدة، مثل الصناعة الناظرة في الأجسام المستقيمة الأبعاد، والناظرة في الأجسام المستديرة، فإنهما صناعتان جزئيتان تحت صناعة واحدة وهي الهندسة ، وليست صناعتين مختلفتين ...[2].

---

[1] شرح البرهان، ورقة ( 45 و ).

[2] شرح البرهان ورقة ( 49 ظ ).

إن مثل هذا النوع من الاشتراك والتعاون الذي قد يوجد بين بعض العلوم كما هو واضح أعلاه، لا يلغي ما تم التأكيد عليه سابقا من استحالة نقل الرهان من علم إلى آخر، لأن مثل هذا الاشتراك لا يمكن تسميته في الحقيقة نقلا للبرهان. وإنما يسمى *أصلا موضوعا أو مسلما* أي أن العلم الأدنى يصادر على ما تبين في العلم الأعلى، والنقل الصحيح إنما يكون كما رأينا سابقا بأن تكون المقدمة الكبرى واحدة في العلمين معا. وهذا الشيء مستحيل. يقول ابن رشد:

"قد تبين كيف يصح أن يبين الشيء في صناعة بعلته الخاصية وتكون تلك العلة من قبل طبيعة أخرى أي من قبل صناعة أخرى، وذلك إنما يكون في الصنائع المركبة، وهذا ليس يسمى نقلا للبرهان من صناعة إلى صناعة ، وإنما يسمى في الصناعة السفلى أصلا موضوعا ومسلما".

ومن هنا يظهر كما يقول ابن رشد أنه لا يمكن لموضوع علم ما أن يكون جنسا لموضوع علم آخر، إلا بأن يكون العلم الأعلى ينظر في شيء ما مطلقا وينظر فيه العلم الأدنى بتقييد، مثل صناعة العدد والموسيقى، فإن صناعة العدد تنظر في النسبة مطلاقا، بينما صناعة الموسيقى تنظر في النسبة الصوتية وهذه العلوم هي التي تنظر في الشيء من جهة الزيادة والنقصان وذلك أن العلم الذي يتترل مترلة الجنس ينظر في الشيء من جهة النقصان مثل الهندسة التي تنظر في العظم من جهة ما تنقصه الهيولى. وصناعة العلم الطبيعي تنظر من جهة الزيادة أي من جهة زيادة المادة عليه .

وباختصار فإنه يمكن تلخيص العلاقات التي تربط بين العلوم على الشكل التالي:

1- العلوم المتباينة بالموضوع تباينا مطلقا مثل العدد والهندسة وهذه العلوم لا يوجد بينها أي اشتراك أو تعاون.

2- العلوم التي تشترك في الموضوع، وتختلف بالجهة، مثل علاقة العدد بالموسيقى، أو الهندسة بالمناظر أو ما يمكن تسميته بالتعاليم العامة (العدد أو الهندسة) والتعاليم الخاصة ( الموسيقى / المناظر ) وهذه العلوم يوجد بينها تعاون واشتراك.

3- العلوم التي ينظر أحدها في الشيء من جهة النقصان والآخر من جهة الزيادة مثل التعاليم والعلم الطبيعي وهذه أيضا لا تعاون ولا اشتراك بينها.

4- علوم نظرية جزئية وعلم نظري كلي: العلم الطبيعي+ التعاليم وما بعد الطبيعة وإن كان ابن رشد يكرر في أكثر من موضع أن هذه العلاقة لا تعنينا كثيرا أثناء الحديث عن العلاقات التي تربط بين ما يسمى بالعلوم النظرية الجزئية. يقول ابن رشد:

"والنقل الصحيح إنما هو أن تكون المقدمة الكبرى واحدة في الصناعتين وقد تبين أن هذا لا يمكن إلا أن يكون مطلوب واحد مقول بتواطؤ في صناعتين أعني واحدا من جميع الوجوه أي بالموضوع والجهة، وهذا قد تبين استحالته قبل فإنه يجب أن تكون طبيعة الصناعتين واحدة (...) فلم يبق أن يكون النقل الذي عناه (أرسطو) الا أن تستعمل إحدى الصناعتين ما تبين في الأخرى إما على انه موضوع لينظر فيه. وإما ان يكون في الصناعة العليا نتيجة ، وفي السفلى مقدمة كبرى ، كما يعرض ذلك لصاحب العلم المناظر، ولصاحب علم الهيئة مع المهندسة وكما يعرض لصاحب علم الموسيقى مع صاحب علم العدد..."[1].

---

[1] **شرح البرهان**، ورقة ( 51 و ) ( 51 ظ ).

## 5 طبيعة العلاقة بين العلم الطبيعي والتعاليم

لقد حددنا سابقا جدولا من العلاقات التي تربط بين مختلف العلوم ففي أي نوع من أنواع هذه العلاقات تندرج علاقة العلم الطبيعي بالتعاليم؟

إن مبحث البرهان يفصح عن وجود علاقة بين العلم الطبيعي والتعاليم تندرج ضمن العلوم التي ينظر أحدهما في الشيء من جهة النقصان والأخرى من جهة الزيادة. فما المقصود بالاختلاف بالجهة؟ إن مفهوم الاختلاف بالجهة* من بين المفاهيم الإجرائية التي استقدمها ابن رشد لحل إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي والتعاليم ومعناه أن العلم الطبيعي والرياضيات يشتركان في الموضوع أي ينظران في موضوع واحد، لكن مع وجود اختلاف في جهة النظر فالتعاليمي ينظر إلى موضوعه من حيث هو مجرد عن الهيولي، بينما الطبيعي ينظر إلى موضوعه من حيث هو في هيولي. يقول ابن رشد: "وليس يريد بقوله مختلفا بالجهة مثل أن ينظر صاحب التعاليم في شكل السماء وصاحب العلم الطبيعي، فإن كليهما ينظران من ذلك في شيء واحد، لكن صاحب علم الهيئة (الفلك) ينظر فيه من حيث هو مجرد عن الهيولي، وصاحب العلم الطبيعي ينظر فيه من حيث هو نهاية لطبيعة الجرم السماوي ولذلك صار السبب الذي يعطي أحدهما غير السبب الذي يعطي الأخر وذلك أن صاحب علم الهيئة يقول إن شكل السماء إنما صار كريا من قبل أن الخطوط التي تخرج منه إلى المركز متساوية. وصاحب العلم الطبيعي يقول إنه إنما صار كريا من قبل أن حركته دورا وأنه جرم في طبيعة كذا فإن البرهان وفي مثل هذه لا ينتقل .."[1].

بالإضافة إلى هذا الاختلاف في الموضوع من حيث وجوده أو عدم وجوده في مادة هناك اختلاف آخر يتعلق بوجود هذا الموضوع خارج النفس أو عدم وجوده،

---

[1] **شرح البرهان**، ورقة ( 45 و ).

أو بعبارة أخرى وجوده بالفعل في الواقع أو عدم وجوده إذ أن موضوع العلم الطبيعي موجود خارج النفس بينما موضوع التعاليم ليس له وجود خارج النفس. يقول ابن رشد: "إن المهندس ليس يستند في تعليمه إلى الخطوط المحسوسة التي ترسم فإنما يستند في تعليمه إلى الخطوط المتخيلة أو المعقولة التي تستعمل الخطوط المحسوسة دلالة عليها، بخلاف صاحب العلم الطبيعي وذلك أنه يستند في تعليمه إلى المثالات المحسوسة والسبب في مخالفة صاحب التعاليم في هذا لصاحب العلم الطبيعي، إن التعاليمي إنما ينظر في الخطوط وبالجملة في الأعظام من عيث هي في النفس، والطبيعي فإنما ينظر فيها وفي سائر ما ينظر فيه من حيث هو خارج النفس "[1].

فالتعاليم تنظر في الكمية الموجودة في الأجسام المحسوسة لكن لا من جهة ما هي هيولانية محسوسة، بل من جهة ما تأخذ مفارقة بالقول لا بالوجود، ولذلك ليس يظهر في حدودها المادة، بمعنى أن التعاليم لا تهتم بالمادة بل بالصورة وحدها. أما العلم الطبيعي فهو ينظر في الموجودات المحسوسة بما هي متغيرة، ولذلك ينحصر الاهتمام فيه في الأسباب الأربعة[2]. وينتج عن هذا الاختلاف في الموضوع اختلاف آخر في طبيعة الأسباب التي يقدمها كل من العلم الطبيعي والتعاليم حيث أن الأول يقدم لنا "أن الشيء" بينما الثانية تقدم لنا "لم الشيء" والسبب في ذلك ان العلم الطبيعي قريب من المادة والأشياء الجزئية بينما التعاليم بعيدة عن المادة. يقول ابن رشد: "فأما العلم بلم فهو لأصحاب التعاليم، إذ كان هؤلاء هم الذين عندهم العلم بالأسباب، يريد أن الأسباب عند هؤلاء هي معروفة بالطبع لنا بخلاف الأمر في العلم الطبيعي لكونه ماديا، وذلك أن المتقدمة في المعرفة في التعاليم هي المتقدمة في الوجود والمتقدمة في المعرفة

---

[1] **شرح البرهان،** ورقة (57 و ).

[2] المختصر في البرهان: عن مخطوط المكتبة الوطنية بباريس رقم 1008 عبري ومخطوط مكتبة جامعة ميونيخ رقم 394 عبري ورقة (62ظ).

عندنا في العلم الطبيعي هي المتأخرة في الوجود. فهذا هو الذي أراده بقوله إن العلم بلم الشيء إنما هو للتعاليم لأن العلم الطبيعي ليس يعطي لم الشيء أصلا، والسبب في ذلك أن التعاليم هي أشد كلية، لأنها برية عن المادة، وكلما كان الشيء أشد كلية فهو أعرف عندنا..."[1].

وعلى ضوء هذه الاختلافات يرى ابن رشد أن العلاقة التي تربط بين العلم الطبيعي التعاليم هي غير العلاقة التي تربط بين علوم التعاليم فيما بينها لأن ما تقدمه الهندسة مثلا لعلم المناظر يعير سببا قريبا أما السبب الذي قد يقدمه التعاليمي للطبيعي فهو ليس قريبا بل سببا بعيدا، وذلك نظرا موضوع العلمين، واختلاف الأسباب التي يقدمها كل واحد منهما، ومن هنا يتبين استحالة تسلم الطبيعي نتائج البراهين التعاليمية كما يحدث بين هذه العلوم فيما بينها.

وباختصار، يمكن القول مع ابن رشد أنه لا يجوز لعلم من العلوم أن يبين ما يخص علما آخر، ولا أن ينقل البرهان من علم لآخر اللهم إلا في حالة واحدة هي علاقة العام بالخاص. لكن ما إن نركن إلى هذه الخلاصة ونحسب أن الأمر قد انتهى حتى يطالعنا متن الشرح الكبير للبرهان بموقف آخر يزيد الأمر إرباكا وتشكيكا، وذلك حينما يشير ابن رشد إلى أن العلاقة بين العلوم لا تتخذ صورة علاقة ثنائية فقط، بل إنها قد تتخذ شكل تراتب ثلاثي حيث توجد الهندسة في قمة هذا التراتب بينما يحتل العلم الطبيعي قاعدته. أما المناظر فهي تحتل المكانة الوسط بينهما، لكن ما يثير الاستغراب حقا هو حينما يقال بأن حال العلم الطبيعي مع المناظر هو هو حال المناظر مع علم الهندسة. يقول ابن رشد: "ولما ذكر العلوم التي تتعاون على معرفة الشيء فيعطي أحدها فيه وجوده والثاني سببه، وأن الذي يعطي السبب هو العلم الكلي الأعلى، والذي

---

[1] **شرح البرهان**، ورقة( 75و) و ( 75ظ).

يعطي الوجود هو العلم الجزئي الذي تحته، وكانت هذه قد تنتهي في هذا المعنى إلى ثلاث مراتب أخد يذكر ذلك فقال: وقد يوجد علم آخر حاله عند المناظر كحال المناظر عند علم الهندسة يريد أن هذه العلوم قد يوجد لها في هذا المعنى ثلاث مراتب، مثل علم الهندسة فإنه يعطي علم المناظر أسباب كثيرة من الأشياء التي يعطي وجودها صاحب علم المناظر وعلم المناظر أيضا يعطي أسباب كثيرة من الأشياء التي يعطى وجودها صاحب العلم الطبيعي، مثال ذلك ما عرض لهما في قوس قزح فإن صاحب العلم الطبيعي يعطي شكله وعدد ألوانه الموجودة فيه وترتيبها، وصاحب علم المناظر يعطي أسباب ذلك ، وبخاصة الأسباب القريبة.."[1].

فالذي يبدو من هذا القول أن العلم الطبيعي يظل علما تحت المناظر، والمناظر علم تعاليمي الشيء الذي يعني أن العلم الطبيعي هو تحت التعاليم[2]، وهذا مناقض تمام

---

[1] **شرح البرهان،** ورقة (76و) . ويمكن الرجوع أيضا إلى **تلخيص البرهان** ص. 86 .

[2] ولعل هذا هو الرأي الذي أخد به في جوامع الآثار العلوية حيث يقول "وجب أن يكون النظر فيها (الآثار العلوية) من جهة طبيعيا، ومن جهة تعاليميا ونحن إنما ننظر هاهنا من أمرها فيما شأنه أن ينظر فيه العلم الطبيعي، ونستعمل تلك الأمور التي تبين في التعاليم من أمرها على جهة المصادرة والأصل والموضوع(...)". لكنه يعود في تلخيص الآثار العلوية فيقطع بين البيان الطبيعي والبيان المناظري فيقول: "ومن جمع بين النظرين (المناظري والطبيعي) فقد أخطأ كما فعل ابن الهيتم ، فإن النظر في ذلك لصناعتين مختلفتين ، وليس يدخل ما تبين من ذلك في صناعة المناظر في هذه الصناعة على هذه الصناعة فنظر في تلك الأسباب بوجه آخر، أو تستعملها مبادئ برهان على ما كنا ظننا نحن في "الجوامع الصغار" فأثبتنا هناك العلل التعاليم التي في هذه الأشياء على جهة المصادرة. وإنما لم يكن الأمر كذلك لأن العلل التي يعطيها صاحب هذا العلم في ذلك هي علل بينة بنفسها (قريبة) والتي يعطيها علم المناظر فهي البعيدة معدودة فيما بالعرض، وليس حال علم المناظر من هذا العلم في إعطاء الأسباب كحال علم المناظر مع علم الهندسة، كما كنا ظننا نحن ذلك أولا، فإن تلك أسباب ذاتية في صناعة المناظر أعني ما تبين من ذلك في علم الهندسة إذ كانت أسباب قريبة وأسباب هذه **الأشياء التي بنيت في علم المناظر فهي لهذه الآثار الموجودة من قبل الأجسام الطبيعية علل غير ذاتية بل**

التناقض لما ظهر سابقا من وجود اختلاف بين العلم الطبيعي والتعاليم واستحالة إمكانية نقل البرهان من أحد إلى آخر، لأن لكل واحد منهما كفاية برهانية، بل الأكثر من ذلك أن هذا القول بوجود العلم الطبيعي تحت التعاليم يحمل تصورا إبستمولوجيا يقضي بأن يكون المبحث الطبيعي يتأسس على علم الرياضيات (التعاليم) خصوصا إذا أضفنا إلى هذا ما يمكن أن ينتهي إليه المرء من خلال النظر في تباين العلوم وتداخلها من وجود نظام تراتبي بين العلوم ذلك التراتب الذي تحتل فيه الرياضيات قمته بوصفها أشد كلية، وأكثر صورية، وأكثر وثوقا وبساطة. ويحتل فيه العلم الطبيعي قاعدته بوصفه ماديا وأكثر جزئية، وأقل وثوقا. إلا أن هذا المعطى يجب ألا يحجب عنا تمييزا آخر يقيمه ابن رشد سواء على مستوى التعاليم أو العلم الطبيعي، حيث يميز في المستوى الأول بين علوم بعضها أشد مفارقة من بعض، فالتي أشدها مفارقة للمادة فهي علم العدد والهندسة (علوم التعاليم الخالصة) وأما التي هي أقرب إلى المادة فمثل علم المناظر وعلم الهيئة (علوم التعاليم غير الخالصة). أما في المستوى الثاني فإنه يميز في العلم الطبيعي بين الكليات والجزئيات*، ألا يمكن القول على أساس هذا التمييز إن إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي والتعاليم ينحصر في العلاقة بين العلم الطبيعي والعلوم التعاليمية غير الخالصة؟

ومن بين المعطيات الأخرى التي تزيد الوضع تشكيكا، وإرباكا هو القول بتبعية الهيئة (الفلك) وهو من العلوم التعاليمية للعلم الطبيعي، أي أنه ليس للفلكي أن يقدّم

---

**بعيدة...**"(**تلخيص الآثار العلوية**، تحقيق جما الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1994، صص. 144–145) يقول جمال الدين العلوي: "هذا الموقف الذي يعبر عنه هاهنا يكشف عن أمور لم تحسم بهذا الوضوح لافي تلخيص البرهان ولا في شرح البرهان عند الحديث عن استحالة نقل البرهان من علم إلى آخر ولهذا يبتغى تراجع موافقة من هذا الإشكال لتضبط وتوثق..."

معطيات تعارض الأصول الطبيعية[1]، وهنا نتذكر نقد ابن رشد لنظرية بطليموس والبحث عن تأسيس هيئة جديدة لا تخالف أصول أرسطو الطبيعية.

هذه هي بعض معالم إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي والتعاليم كما تقدمه لنا نصوص شرح البرهان، إلا أن الناظر في هذه النصوص لا يملك إلا أن يسجل تعدد مواقف ابن رشد وتأرجحها فتارة يفصح عن وجود علاقة ما بين العلم الطبيعي والتعاليم، وتارة ينفي ذلك ويفصل بين العلم الطبيعي والتعاليم، لذا فإنّ الأمر يحتاج إلى "تفصيل لمواقف ابن رشد من هذا الإشكال لنقف على المتقدم والمتأخر..."[2]، خاصة وأنّ لكل موقف دلالات إبستمولوجية وأنطولوجية تؤسس للمشروع الأرسطي/ الرشدي ليس هاهنا مجال فحصها لأن ذلك يحتاج إلى قول مفرد...

---

[1] انظر **السماء والعالم**، ومقالة اللام من **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص. 1654.

[2] **تلخيص الآثار العلوية**، تحقيق جمال الدين العلوي، ص. 141 .

# المدخل لصناعة المنطق للحجاج بن طملوس:
# قراءة في «النشرة» الثانية

✍ *فؤاد بن أحمد*

*مؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط*

صدر عن دار الثقافة في الدار البيضاء (2006) كتابٌ تحت عنوان **المدخل لصناعة المنطق** للطبيب والمنطقي الأندلسي الحجاج يوسف بن طملوس (ت. 620هـــ/1223). والعمل من توقيع الدارس المغربي محمد العدلوني الإدريسي. وللمرء أن يقول إن مجرد الاقدام على تحقيق نص تراثي ونشره قد صار اليوم من باب المغامرة المحمودة؛ لذلك فمن حسنات هذا العمل أنه وضع بين يدي الدارسين نصّا غاية في الأهمية بالنسبة لتاريخ الفلسفة العربية الاسلامية عموما ولتاريخ الفلسفة في الغرب الاسلامي خاصة. عاش ابن طملوس في القرنين الثاني والثالث عشر الميلادي، وهو أحد تلامذة ابن رشد المباشرين وفكره امتداد طبيعي للفكر الرشدي. لذلك نرى أن إخراج نشرة لجزء من **المدخل لصناعة المنطق** إنما هو إسهام في تسليط الضوء على جانب أساسي من مصير الرشدية في العالم العربي الإسلامي، فضلا عن الكشف عن فكر ابن طملوس نفسه. ولا شك أن نصوصا أخرى موجودة في خزانات المغرب وإسبانيا وغيرهما لا زالت تنتظر التحقيق والنشر والدراسة؛ ومن شأن هذا أن يزيح الكثير من الغموض عن مصير فلسفة بأكملها.

والحق أن هذا الفيلسوف والطبيب الأندلسي لم يحظ باهتمام الدارسين إلا قليلا. ومن هذه الجهة فإن نشرة العدلوني الإدريسي مهمة أيضا لأنها تُسهم في تحقيق نوع من

التراكم النظري بخصوص هذا المفكر. وهي نشرة تأتي بعد مرور مئة عام تقريبا من شروع الدارسين في الكتابة عن ابن طملوس. ولعل المستعرب الاسباني ميغيل أثين بلاثيوس هو أول من خصص عام 1908 دراسة عن منطق ابن طملوس كانت بمثابة تمهيد لتحقيق لجزء من **المدخل لصناعة المنطق** سيظهر عام 1916؛ وهو ما سيعيد نشره الإدريسي.

يجد القارئ تحت عنوان الكتاب العبارة التالية: «أعاد نشره وقدم له وحققه محمد العدلوني الإدريسي». يفيد الجزء الأول من العبارة أن الكتاب قد نشر من قبل، ومن ثم فإن محمد العدلوني الادريسي ينشره للمرة الثانية. وبالفعل، فقد كان ميغيل أسين بلاثيوس (1944 - 1871) Miguel Asín Palacios قد نشر عام 1916 أجزاء (الصدر **والمدخل** وكتابي **المقولات والعبارة**) من عمل ابن طملوس المنطقي، والذي يُسمّى **المدخل لصناعة المنطق**، مع تقديم وترجمة الى الاسبانية. غير أن الجزء الثالث من العبارة المذكورة يفيد أن الكتاب من تحقيق الدارس المغربي، الأمر الذي قد يجعل القارئ الفضولي في حيرة من أمره: هل الأمر يتعلق بإعادة تحقيق طالما أنه إعادة نشر؟ أم أن الأمر يعني ما يمكن أن يُفهم حرفيا من العبارة، وهو أن النص يُنشر للمرة الثانية، بينما يُحقق للمرة الأولى، مما يفيد على نحو مباشر أن نشرة بلاثيوس الأولى لم تكن تحقيقا. الواقع أنه لا مبرر للإقدام على نشرة ثانية طالما أن نسخة مخطوطة يتيمة هي التي حصل الاعتماد عليها في النشرتين معا، ومن ثم فالأمر في أحسن الأحوال لن يكون أكثر من إعادة نشر، لا تحقيقا، مع مراجعة الهنات والأخطاء في القراءة التي وقع فيها بلاثيوس في نشرته لعام 1916؛ وهو ما حصل فعلا في بعض المواضع (انظر: ص 27). لكن على المرء أن يقول، في حالة هذا الكتاب، أن «المحقق» المغربي قد وقع في أخطاء كثيرة أخرى في القراءة، وسنشير إلى بعضها في ما بعد.

أكثر من ذلك، ليست المسألة تنحصر في كثرة الأخطاء وفي التعامل مع ابن طملوس خارج التراكم الذي حققته الأبحاث والدراسات بخصوص مَنطقه وطبّه، وكأنه لم يكتب شيء في الموضوع منذ نشرة بلاثيوس، وإنما تكمن أساسا وباختصار شديد في أن العمل الذي نشره الدارس المغربي عبارة عن استنساخ لعمل أثين بلاثيوس. لما كان كتاب العدلوني الإدريسي يتألف من الأجزاء التالية: مقدمة ونص وهوامش التحقيق وفهارسه، فإنه يمكن للمرء أن يحصي المواضع الكثيرة التي ينقل فيها صاحب النشرة المغربية عن مقدمة بلاثيوس نقلا حرفيا ليضعها في مقدمة تحقيقه دون عناء الإشارة إلى ذلك، إلا في ما ندر وعلى نحو غامض جدا؛ فضلا عن سطوه على هوامش تحقيق بلاثيوس، وهو ما سيظهر في أوانه.

موضوع كتابتنا هنا هو إعادة نشر محمد العدلوني الادريسي وتقديمه وتحقيقه لجزء من كتاب ابن طملوس **المدخل لصناعة المنطق**. وسنقف في ما يلي بشيء من التفصيل عند المقدمة. أما التحقيق فلا أتصور أن الأمر يتعلق فعلا بتحقيق طالما أن العمل يعتمد على نسخة وحيدة، كما أن الناشر الثاني لم يتجاوز ما وقع فيه الناشر الأول من أخطاء، لذلك لن نشير إلى نواقصه إلا قليلا؛ على أننا سنعود إلى الموضوع في دراسة منفردة.

استهل محمد العدلوني الادريسي مقدمته بالإشادة بمنجز المستعرب الاسباني ميغيل أسين بلاتيوس، والذي يتمثل في إصداره لأول مرة طبعة كتاب **المدخل لصناعة المنطق** لابن طملوس عام 1916 (انظر: ص5). وإذا توخينا التدقيق، كان يجدر بالناشر القول إن الأمر يتعلق «بتحقيق» لجزء من مؤلف ابن طملوس، أعني أن بلاثيوس لم يصدر مجموع **المدخل لصناعة المنطق** وإنما جزءا صغيرا منه فقط، أسماه بلاثيوس نفسه بـــ Fascículo I، وهي تسمية من عنده ولا وجود لها في النص. والحديث هكذا إطلاق عن **المدخل لصناعة المنطق** أسهم في خلق جو من الغموض بين الدارسين الذين لا قِبل

لهم بفحص المخطوط مباشرة. وعموما، فلعل العدلوني ليس وحده المسئول عنه، لأن جل الدارسين قد اعتادوا على الحديث عن **المدخل لصناعة المنطق**، مع أن الأمر في الواقع لا يتعلق إلا بجزء صغير منه (هو **الصدر والمدخل والمقولات والعبارة** ويحتل 35 ورقة من أصل 172).

يصعب على القارئ غير العارف بابن طملوس وبالمخطوطات العربية الموجودة بمكتبة دير الاسكوريال في مدريد أن يحيط بملابسات عمل بلاثيوس. فقد كان هارتويغ درنبورغ Hartweg Derenbourg قد قدم في كتابه **المخطوطات العربية للاسكوريال** (باريس، 1884) وصفا للمخطوط (ضمن المجموع رقم 649) الذي يحتوي على **المدخل لصناعة المنطق** لابن طملوس. وبالفعل، فإن المعلومات التي قدمها درنبورغ عن محتويات المخطوط غير دقيقة ولا صائبة. غير أن الناشر المغربي لم يكلف نفسه مشقة وضع القارئ في هذا السياق، وإنما ذهب مباشرة إلى ترجمة الخلاصات التي انتهى إليها بلاثيوس وعرضها في مؤتمر المستشرقين بكوبنهاغن عام 1908، والتي استهلها كما سيستهل نشرته لعام 1916 بالرد على درنبورغ. ويجدر بنا أن نشير إلى أن الناشر المغربي قد نقل حرفيا ما ورد لدى بلاثيوس ضمن تلك الخلاصات، مع إقحام بعض الأمور التي لا مسوغ لها كما سنرى.

يقول العدلوني عن كون أثين بلاثيوس قد: «جنّد نفسه للقيام بدراسة متمعنة للمخطوط استغرقت زمنا طويلا، أثمرت عددا من الاستنتاجات عرضها بالمؤتمر الدولي الذي انعقد بكوبنهاغن سنة 1908م» (وفي الهامش 6، من الصفحة 6 يضيف الناشر: انظر «مقدمة نشرة الكتاب بالاسبانية من ص 9 الى 20»). من الناحية الشكلية والكمية، يجب أن نقول إن الاستنتاجات التي عرضها بلاثيوس لا تتعدى في الواقع خمس ملاحظات، ومساحتها لا تتعدى صفحتين، وهي، على كل حال، ترجمة عن الفرنسية لذات الملاحظات التي كان أدلى بها مؤتمر عام 1908، ونشرت **بالمجلة التونسية**

**(بالفرنسية)** ع 67، 1908. وينتقل الدارس المغربي إلى عرض الخلاصات التي توصل إليها بلاثيوس: «على عكس ما ذهب إليه دورنبورغ، فإن كتاب ابن طملوس ليس مجرد شرح للمنطق الأرسطي، بل إن عمله يتعدى ذلك إلى كونه دراسة متكاملة للمنطق» ص 6. هذه العبارة تُظهر أن الناشر المغربي لم يدرك موضع الخلاف بين بلاثيوس ودرنبورغ لذلك لجأ إلى تحريف أقوال بلاثيوس. يمكن للمرء أن يتساءل أسئلة بسيطة: ماذا قال بلاثيوس تحديدا؟ هل هذه العبارة التي اقتبسناها أعلاه مفهومة أصلا؟ إذ ما الفرق في حالة ابن طملوس وفي سياقه بين «مجرد شرح للمنطق الأرسطي» وبين «دراسة متكاملة للمنطق»؟ وهل قال بلاثيوس فعلا «إن كتاب ابن طملوس ليس مجرد شرح للمنطق الارسطي. بل إن عمله يتعدى ذلك إلى كونه دراسة متكاملة للمنطق»؟

الجواب عن السؤال الأخير هو أنه لا وجود في نص درنبورغ لما نسبه إليه الناشر المغربي، وإنما الذي قال بالحرف هو أن ما يوجد بالمخطوط رقم 649 هو شرح لكتب **التحليلات الأولى (القياس) والثانية (البرهان) والعبارة** من قبل أبي الحجاج يوسف ابن محمد بن طملوس، (انظر: درنبورغ، **المخطوطات العربية بالاسكوريال** (بالفرنسية)، ص 455). وهذا وصف خاطئ لمحتويات المخطوط، لأن **المدخل لصناعة المنطق** مؤلف يحتوي على جميع الأجزاء التي يتألف منها الأورغانون في صيغته الموّسعة؛ أعني أن نص **المدخل لصناعة المنطق** يتألف (حسب الترتيب الموجود في النص المخطوط) من **المدخل** (=**إيساغوجي**) **والمقولات والعبارة والقياس والتحليل والبرهان والأمكنة المغلطة والجدل والخطابة والشعر**، فضلا عن مقدمة عامة صدر بها ابن طملوس مؤلفه. ولذلك يستهل بلاثيوس ملاحظاته بالقول:

“Lejos de ser el opúsculo de Abentomlus un simple comentario sobre aquellas dos solas partes del órganon de Aristóteles, es un tratado de toda la lógica aristotélica.” (p. X)

وخلاصة القول إن درنبورغ لم يعكس في وصفه حقيقة العمل الذي خلفه ابن طملوس؛ **فالمدخل لصناعة المنطق** لابن طملوس أبعد ما يكون عن مجرد شرح لتلك الأجزاء وحدها (=**القياس والبرهان والعبارة**) من أورغانون أرسطو بل هو دراسة للمنطق الأرسطي برمته، كما يقول بلاثيوس. وهو ما غاب عن الناشر المغربي، لذلك جاء نقله لهذه العبارة الاسبانية محرفا تماما.

ننتقل مباشرة للحديث عن شيوخ ابن طملوس. الواقع أن المعلومات بخصوص هذه المسألة تظل شحيحة وغير كافية للإحاطة بالمسار الفكري الذي قطعه ابن طملوس في حياته. لكن شروط التحقيق تقتضي الوقوف عند هذه النقطة. وهكذا فإنه التزاما من الناشر المغربي بهذا الشرط توقف عند شيوخ ابن طملوس، فقال: «أخذ (ابن طملوس) تعليمه الديني والأدبي على يد: الحاج أبو القاسم بن غويدة اللخمي[؟]، غرناطي الأصل، استقر في ألسيرا بعد عودته من المشرق، واشتغل طيلة أربعين سنة في تلقين القراءات القرآنية التي تعلمها على يد بن الأرشح [؟] الفقيه الافريقي الذي كان مقصد العديد من الناس من الأندلس طلبا للعلم» ص 12 (ويضيف الناشر في الهامش 15: «كما أن ابن القاسم هذا درس القراءات على يد ابن الارشح [؟] ما يقرب من تسع سنوات...راجع **المكتبة العربية الاسبانية لكوديرا**، ج 3، ص 124») ويقول الناشر عن ثاني شيوخ ابن طملوس: «وتلقى معارفه في النحو والأدب وتحقق فيهما على يد قاضي مدينتي بلنسية ومرسية، أبو عبد الله بن حامد[؟]، المتوفى سنة 586» (ويضيف العدلوني في الهامش 16: «أبو عبد الله محمد بن جعفر بن أحمد بن حامد، كان بدوره أستاذا للذهبي، انظر المكتبة العربية الاسبانية لكوديرا، ج 3 ص 55، سيرة 79»). يُحاول الناشر المغربي أن يوهم قارئه بأنه قد نقل معلوماته عن المرجع الذي أشار إليه **بالمكتبة العربية الإسبانية** لكوديرا. والواقع أنه لم يفعل شيئا آخر سوى أنه نقل عن أسين بلاثيوس بدل العودة إلى ابن الآبار وابن أبي أصيبعة اللذين استقى منهما بلاثيوس

معلوماته بخصوص مشايخ ابن طملوس. والذي يكشف هذا النقل غير المباشر هو فداحة الأخطاء التي ارتكبها في تقديم الأعلام العربية، والتي نقلها بلاثيوس إلى الإسبانية وحاول العدلوني إرجاعها الى العربية فكانت الحصيلة اختلاق أسماء جديدة تماما. وفي الواقع، يمكن للقارئ أن يبحث عن أسماء أعلام من قبيل ابن الأرشح وابن غويدة وابن حامد ولن يعثر لها على أثر في الكتب القديمة؛ وذلك لسبب بسيط هو أنها كلها تحريفات لأسماء الأعلام ابن العرجاء (Benalarchá) وقد صار في نشرة العدلوني يحمل اسم ابن الأرشح؛ وابن وضاح (Bengüidah) وقد صار يحمل اسم ابن غويدة؛ وابن حميد (Abenhamid) وقد صار يحمل اسم ابن حامد (انظر، بلاثيوس، ص-XII XIV). والحقيقة أننا لا ندري ما الذي يعنيه العدلوني بجهاز التحقيق إن كان لا يعني الرجوع إلى المصادر، وهي متوفرة، لاستقاء معلومات عن حياة ابن طملوس وعن شيوخه ومؤلفاته.

لكن ليت العدلوني نقل ما ورد بقلم بلاثيوس نقلا أمينا، لأن أغرب ما يُمكن أن يُتصور هو أن يصير ابن النفيس بقلمه، أعني بقلم العدلوني الادريسي، فيلسوفا ورجل منطق أندلسي عاش ومات قبل ابن رشد. تقول عبارة الناشر المغربي: إن «رشدية ابن طملوس أمر بديهي، غير أن إنكار فيلسوفنا لهذه التلمذة هو أمر يدعو للاستغراب حقيقة، إلى الحد الذي جعله يفضل اعتماد كتب الفارابي لشرح منطق أرسطو، بدل اعتماد شروحات الفلاسفة الأندلسيين من أمثال ابن النفيس [؟!] أو ابن رشد اللذين لم يشر إليهما قط كما أسلفنا. ويرجع السبب في ذلك ربما لوصمة الكفر وشبهة الزندقة التي التصقت بالاثنين وكانت أكثر انتشارا في الغرب الاسلامي من أفكار متمنطق آخر (الفارابي) ينتمي إلى المشرق، مما جعل ابن طملوس يتبنى كتب هذا الأخير مقابل كتب مواطنيه المشبوهين» (ص 7). الحقيقة أن المرء ليندهش أمام مثل هذا الكلام. إذ كيف يمكن لابن النفيس أن يكون قد عاش قبل ابن طملوس وفي الأندلس؟

أكثر من ذلك، كيف يمكن لابن النفيس أن يصير بجرة قلم مواطنا لابن رشد وابن طملوس، بل ومتقدما عنهما؟ الأمر لا يتعلق بنقل دون إحالة فقط، ولا بخطأ في النقل أو الترجمة فقط، ولا بنقص في المعلومات الأولية بخصوص فلاسفة الأندلس، وإنما بالعامل الذي يقف وراء هذين الخللين، وهو التسرع في الاستنساخ. فابن النفيس هو التعريب الذي يقترحه الناشر المغربي للاسم اللاتيني Avempace والذي يعرفه طلبة الفلسفة أنه هو الاسم اللاتيني للفيلسوف الاندلسي ابن باجة، وهو المقصود بكلام بلاثيوس، كما أن ابن النفيس طبيب مشرقي عاش ومات بعد ابن طملوس (607هـ/1213-687/1288). وهو أمر معروف. إن العدلوني كان ينقل في هذا عن بلاثيوس دون أن يكلف نفسه عناء الاشارة إلى ذلك، لكنه وهو ينقل ارتكب خطأ حاسما كشف فعلته. أما إذا كان هناك شخص آخر باسم ابن النفيس لا يعرفه أحد سوى العدلوني؛ فليدلنا عليه إن شاء.

أما عن مؤلفات ابن طملوس فيقول العدلوني: «ويشير بروكلمان إلى كتاب آخر لابن طملوس بعنوان De mistione proportionis de inesse et necessariae» ص 15. أوّلا، إن كارل بروكلمان لم يحدد طبيعة أو حجم هذا التأليف المنطقي، وإنما يذكر أنه مسألة فقط (انظر بروكلمان (بالألمانية) **تاريخ الادب العربي**، الملحق الأول، ص 837) هي في الحقيقة عبارة عن نص صغير جدا لا يتعدى صفحة واحدة؛ وهو غير متوفر اليوم إلا في ترجمة لاتينية. وثانيا، إن العدلوني ينقل المعلومة عن بلاثيوس، دون إحالة كما العادة، لذلك فإن تسرع العدلوني في النقل عن بلاثيوس دون أن يتوثق من المعطيات كان وراء خطأ على جهتين: أولا وهو أن عمل ابن طملوس ليس بكتاب، وثانيا خطأه في عنوان العمل. (انظر بلاثيوس، صXVIII ، هـ 1، حيث يقول «Brocklmann (loc.cit) cita ademas an libro suyo De mistionne proporsionis»). وفعلا، يذكر كارل بروكلمان عملين للحجاج بن طملوس، معتمدا

في ذلك على كل من هرتويغ درنبورغ وموريتز اشتينشنيدر (انظر، **تاريخ الأدب العربي** (بالألمانية)، الجزء الأول، فايمار، 1898، ص 463). بعد أن نقل بروكلمان عنوان عمل ابن طملوس في المنطق عن درنبورغ، وهو شروحه على **التحليلات الأولى والثانية وكتاب العبارة** (وهو ما يعرف اليوم **بالمدخل لصناعة المنطق**) نقل عن اشتاينشنيدر عنوان عمل ثان ونورده كما ورد عند بروكلمان أول الأمر Quesitum de mistionne proportionis de inesse et necessariae, ويحيل على كتاب شتاينشنيدر **الترجمات العبرية في العصر الوسيط واليهود بوصفهم مترجمين** (بالألمانية) (برلين، 1893) § 44، XXIII. لكن خطأ ما حصل في عمل بركلمان، لأنه عند مراجعتنا لنص شتاينشنايدر تبين أن العنوان هو خلاف ما أورده بركلمان وهو Quesitum de mistionne propositionis de inesse et necessariae؛ وهو العنوان الصواب. وقد انتبه أسين بلاثيوس فعلا إلى هذا الأمر في الهامش المذكور أعلاه؛ وهو ما لم يعره العدلوني أدنى اهتمام، وإلا فلن يُكرر خطأ حصل في نهاية القرن التاسع عشر وانتبه إليه في بداية القرن العشرين. وفي جميع الأحوال فإن كارل بروكلمان سيراجع عمله في ما بعد ليورد عنوان مقالة ابن طملوس كما هي في الترجمة اللاتينية المتبقية (انظر: **استدراكه الأول على الجزء الأول من تاريخ الأدب العربي**، ليدن، 1937، ص 839). وعليه **فمسألة في اختلاط المقدمتين أو القضيتين الوجودية والضرورية** غير **الاختلاط التناسبي للوجودي والضروري**، أو ما شابه. ومعلوم لدى المهتمين مدى أهمية مسألة اختلاط المقدمتين أو القضيتين الوجودية والضرورية في كتاب **القياس** من **المدخل لصناعة المنطق**، حيث وعد ابن طملوس بتخصيص قول منفرد للمسألة، وهو هذا القول الذي لم يتبق منه سوى ترجمته اللاتينية؛ انظر Alhagiag Binthalmus: De mistione propositionis de inesse et necessariae, in: Aristotelis opera cum

Averrois commentariis (Venetiis: apud Junctas, 1562-74; Nachdr. Frankfurt a. M.: Minerva, 1962), vol. I. pars 2b-3, fol. 124B-E.

وإذا كنا قد أشرنا إلى طبيعة المعطيات التي استعملها الناشر المغربي للحديث عن شيوخ ابن طملوس، فإنه يمكن أن نضيف أن من المستغرب حقا أن يصدر الكتاب عام 2006 ولا تحصل الإشارة إلى عمل في غاية الأهمية وهو **شرح ابن طملوس على أرجوزة ابن سينا في الطب**. خاصة وأنه قد عرف وجود هذا الكتاب منذ الثلاثنيات من القرن الماضي، وذكره كارل بروكلمان (ص 823) الذي يُفترض أن يكون قد اعتمده العدلوني كما يظهر على الأقل من إحالته عليه في ص 15، الهامش 27. ولا مبرر لتجاهل (سوى الجهل) تأليف ابن طملوس في الطب، خاصة وأنه كانت قد نشرت من هذا العمل الطبي الهام مقاطع عدة من قبل المرحوم محمد العربي الخطابي منذ ثمانينيات القرن الماضي، إذ اشتهر منذ ذلك الحين أن للرجل شرحا على **الأرجوزة الطبية** لابن سينا. أما المفهرسون فقد ذكروا ذلك منذ ثلاثينيات القرن الماضي، وربما قبل ذلك، كما أشرنا قبل قليل. ورغم ذلك، فإن الناشر المغربي يقول: «لا نعلم هل ترك كتابا ما في الطب أو يكون بالأحرى ألف في هذا المضمار، ولا نتوفر بمعلومات حوله، رغم إجماع الكل على اعتباره الطبيب المجرب الأكثر شهرة في زمانه بالجهة الشرقية» (ص 15). وهذا كله نقل دون إحالة عن بلاثيوس؛ (انظر ص XVIII-XIX) وإذا كان يمكن للمرء أن يلتمس العذر لبلاثيوس في عام 1916، فإنه لا مبرر لتجاهل هذا الكتاب في عام 2006. وعلى كل حال فالخزانة الملكية في الرباط تتوفر على نسختين مخطوطتين لهذا الكتاب، وقد تمت فهرستهما من مدة.

ينقل الناشر المغربي عن بلاثيوس دونما أن يتعب نفسه في الاحالة على المواضع التي ينقل عنها. يقول مثلا: «إن ما نعيد نشره وتفحصه لهو الجزء الأول من كتاب ابن طملوس **المدخل لصناعة المنطق** المتعلق بمبحث المقولات ومبحث العبارة. وهذا ما

سيكون عائقا أمامنا وحائلا دون تمكننا من تمحيص المصادر التي اعتمدها المؤلف، والقيام بالتالي بتصنيف الأفكار والآراء والقضايا المتضمنة في المؤلف، حتى يتسنى لنا تحديد ما له وما لغيره، ما نقله وضمنه كتابه وما هو شخصي في عمله ويمثل القيمة المضافة التي أغنى بها علم المنطق. إلا أنه وانطلاقا من دراستنا لهذا الجزء يتبين لنا أنه ليست هناك إضافات ذات أهمية قدمها الكاتب لعلم المنطق، بل إنه كان ينقل حرفيا نصوصا لكتاب آخرين كالغزالي والفارابي وربما ابن رشد كذلك، وفي المقدمة اقرار صريح بذلك» (ص 19-20). لن نقف عند الحكم بعدم أهمية نص ابن طملوس، وهو الحكم الذي ورد على لسان بلاثيوس منذ ما يقرب من قرن من الزمان وكرره بعد ذلك دارسون دون فحص ولا نظر. ما نود ذكره باختصار هو أمرين اثنين: الأول هو أن الفقرة كاملة، باستثناء بعض الكلمات، كلها نقل عن أسين بلاثيوس (XXVII)، ولن يجد القارئ لدى الناشر المغربي أدنى إحالة على الرجل. لكن من الأمور التي يجد القارئ أن العدلوني قد حشرها حشرا في كلام بلاثيوس هو ذكر الغزالي ضمن أسماء النظار الذين نقل عنهم ابن طملوس. وهو أمر نستغربه لسببين: الأول هو أن اسم الغزالي لم يرد في نص بلاثيوس الذي ينقل عنه العدلوني حرفيا؛ والثاني أنه لا يخبرنا عن المواضع التي نقل فيها ابن طملوس عن حجة الاسلام.

إن أهم ما غيّب نقلُ العدلوني هو طبيعة الأحكام التي سجلها بلاثيوس والتي أرادها أن تكون نسبية ومؤقتة، وقد أكد على هذا الأمر أكثر من مرة. لكن الصيغة التي يقدم لنا العدلوني بها أحكام بلاثيوس تظهر وكأنها مطلقة (ص 11). يقول: «من المؤكد أن ابن طملوس وإن كان قد تتلمذ على يد ابن رشد مباشرة فإنه لم يأخذ عنه سوى علم الطب الذي نبغ فيه كليهما وعلم المنطق الذي برز فيه ابن طملوس- على الرغم من أنه اعتمد في التعريف بالمنطق الأرسطي وبيان أهميته على كتب الغزالي والفارابي وليس على كتب ابن رشد-، بينما أهمل جانب الفلسفة الالهية التي برع فيها ابن رشد،

بل إنه يعلن بصراحة عن جهله بها، عندما كان يتكلم عن أهمية فن المنطق وموقف الناس من الاشتغال به وبالفلسفة». يمكن للمرء أن يتوجه بالسؤال إلى الناشر المغربي: «على ماذا بنيتَ حكمك بأن ابن طملوس لم يعتمد في التعريف بالمنطق الارسطي على كتب ابن رشد؟ وأنه اعتمد على كتب الغزالي؟ أما الفارابي فليس موضع نزاع. باختصار شديد، وفي ما يتعلق بالتعريف بالمنطق الارسطي، لا وجود في نص ابن طملوس ما يشهد أنه استعان بكتابات الغزالي المنطقية، أما ابن رشد فإن المقارنة بين الشروح المنطقية الرشدية ومتن **المدخل**، الذي لم ينشر ولم يدرس بعد بالكامل يظهر بما لا يدع مجالا للشك أن ابن رشد كان معتمده الأول. ليس هاهنا مجال للوقوف على وجوه اقتباس ابن طملوس من ابن رشد وتأثره بفكره، لكن يمكن أن نذكر على سبيل الاستئناس فقط أن بعض أجزاء **المدخل** هي عبارة عن تلخيص لأعمال ابن رشد المنطقية، ويمكن أن نذكر مثلا كتاب **الجدل** الذي يسير على خطى **تلخيص الجدل** لابن رشد، كما يمكن أن نذكر **كتاب الخطابة** أيضا، حيث أظهر أحد الدارسين أنه كان عبارة عن تلخيص **لتلخيص الخطابة** لابن رشد (مارون عواد، **كتاب الخطابة للفيلسوف والطبيب ابن طملوس** (باريس: فران، 2006)؛ فؤاد بن أحمد «الامتداد الفكري لابن رشد في الأندلس مجلة **المشرق** (يونيو ديسمبر 2010))؛ ويمكن أن نضيف أن ابن طملوس كان يقتبس أيضا من كتاب ابن رشد **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (مثلا: ج. 1، (بيروت: دار المعرفة، 1982، ص 132) في الفصل الذي خصصه للمقاييس الفقهية في **كتاب القياس** من **المدخل لصناعة المنطق** (61 ب-63 ب).

يقول العدلوني الادريسي عن قيمة عمل ابن طملوس: «إن ما نقله ابن طملوس من نصوص وضمنها مؤلفه، قد مكن من الاحتفاظ بجانب مهم من أعمال أعلام مشهورين من تاريخ الفلسفة كالفارابي وابن رشد، وهو ما كنا سنفتقده الى الأبد، لولا تلك المصادفة التي جعلت فيلسوفنا ينقل عنهما أو يتناص معهما» (ص20). هذا الكلام

منقول عن مقدمة بلاثيوس، ص XXVII. وهو أمر يصرح به بلاثيوس بشكل حذر، طالما أنه لم يقدم للقارئ أي شواهد تظهر نقل ابن طملوس عن ابن رشد، وإن كان تخمينه في محله، لأن الدراسات في ما بعد ستظهر إلى أي مدى كان ابن رشد حاضرا في متن **المدخل لصناعة المنطق**. لكن الصيغة التي قدم بها العدلوني منجز ابن طملوس تجعله يقع في تناقض بين القول بأن هذا الأخير لا يعتمد على ابن رشد وأنه ينقل عنه في الآن نفسه.

أما بخصوص ما أسماه الناشر المغربي «تحقيقا» في عنوان كتابه، فإن أدنى مقارنة بين النص الذي ينشره العدلوني ومخطوطة الاسكوريال التي عوّل عليها تكشف أن ما نشره الناشر المغربي يحتاج إلى مراجعة شاملة. وحتى لا نثقل كاهل القارئ سنكتفي هنا بذكر بعض من الشواهد العديدة التي تظهر مجانبة العدلوني للصواب في قراءة المخطوط، وفي إضافة أشياء إليه لا وجود لها، والتقول على بلاثيوس، وادعاء أشياء مستحيلة.

– ورقة 4 و، س 17 يرد في المخطوط «شيئا ينكر في الشرع» وقد قرأها «شيئا يذكر في الشرع»

– ورقة 4 ظ، س 16، «وعلمت في أثناء مطالعتي أن غناها عظيم ومنفعتها بحيث لا يمكن أن يكتب كتاب» وقد قرأها العدلوني: «وعلمت في أثناء مطالعتي أن غناءها عظيم ومنفعتها (أعظم) بحيث لا يمكن أن يكتب كتاب.» فقد زاد الرجل العبارة أعظم، وهي لا وجود لها في النص المخطوط، كما ادعى أن العبارة قد سقطت في نشرة بلاثيوس (انظر ص 36)، والحال أن بلاثيوس غير معني بما ليس موجودا في النص المخطوط.

– ورقة 4 ظ، س 18، «ذا قانون» في المخطوط، وقرأها العدلوني «ذا قنون».

– ورقة 4 ظ، س 23، «كالتوطئة» في المخطوط، وقرأها «كالموطئة»

أما بخصوص الملاحظات التي أثبتها العدلوني في هوامش التحقيق فإن غالبيتها مضللة، وقائمة على معلومات غير دقيقة. ولنا على سبيل المثال أن نذكر أنه في ص 29، هـــ 7، يقول «قراءة مقترحة من طرف جولدزيهر». فما معنى أن يجد القارئ في هامش التحقيق قولا كهذا؟ الأمر بسيط فجولدسيهر الذي توفي عام 1921 اقترح قراءة كلمة على شكل معين على بلاثيوس لا على العدلوني. وكان على العدلوني أن يشير إلى الأمر كما تقتضي الاعراف المعمول بها في الأوساط الأكاديمية.

ما يقدمه العدلوني من معلومات على سبيل التعريف ببعض الأعلام الواردة في متن ابن طملوس يعاني غير قليل من الغموض وعدم التدقيق. ويمكن أن ندلل لذلك بما كتبه في مقدمة «تحقيقه» وهوامشه عن فلاسفة من قبيل الفارابي وابن سينا وابن رشد. يقول في سياق الحديث عن مُعلمي ابن طملوس: «ومن ثمة بحث ابن طملوس عن أستاذ غير زمني [؟] آخر وهو أبو نصر الفارابي واعتمد كتبه في المنطق الارسطي ليسد بها ما يشعر به من نقص في هذا العلم مثل **كتاب العبارة** لأرسطو **وكتاب في الماقولات** [؟] **وشرح المقولات لأرسطو**....ثم انتهى به الأمر في نهاية المطاف الى اعتماد كتب أرسطو نفسه» ص 14. ترى ماذا يعني العدلوني بكتابي الفارابي: **كتاب في المقولات وشرح المقولات لأرسطو؟!** علما أنه لن يذكر في ما بعد سوى كتاب واحد في **المقولات،** كما سيظهر من التعريف الذي يمد به القارئ في هامش النص «المحقق». يقول: «الفارابي (257–339هـــ) هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، من أهم فلاسفة الاسلام (...) أشهر مؤلفاته **ما يتوجب قبل تعلم الفلسفة رسالة في ما بعد الطبيعة، الجمع بين الحكيمين** (؟)، **آراء أهل المدينة الفاضلة، كتاب العبارة لأرسطو** اختصره في **كتاب المقولات** (؟.» (ص 35، هـــ19). ترى من أين استقى العدلوني هذه المعلومات بخصوص مؤلفات الفارابي؟ هل يوجد في دراسة حديثة أو في نص تاريخي ما يمكن أن يفيد أن الفارابي قد اختصر **كتاب العبارة** في **كتاب المقولات؟**

أليس هذا مما لا يقبله عاقل؟ لأن الأمر يتعلق بكتابين بهويتين مُخْتَلفتين؛ فكيف صح للناشر المغربي أن يرد أحدهما إلى الآخر؟ والحكم نفسه يسري على ابن سينا الذي ينسب إليه «المحقق» كتبا من قبيل **الموجز الكبير في المنطق والموجز في المنطق**. وعموما، فحتى وإن وردت عناوين مثل هذه في نصوص تراثية من قبيل **كشف الظنون** لحاجي خليفة، فإن كلام **هذا الأخير** نفسه قد صار في حاجة إلى بيان وشرح، خاصة وأن نصوص ابن سينا الدائرة بين النظار اليوم لا تحمل مثل هذه الأسماء. كما أنه كان على العدلوني أن يكشف عن مصادر معلوماته. وللقارئ أن يقيس ما قلناه عن الفارابي وابن سينا على ما كتبه العدلوني في الهامش الموالي عن ابن رشد، بحيث يحق للمرء أن يتساءل هل كان بين يدي العدلوني مصدر آخر غير ما هو معروف بين الناس يُفيد أن ابن رشد قد ألف كُتبا من قبيل: **رسالة في التوحيد والفلسفة وشرح كتاب القياس لأرسطو**. ألم يكن بوسع «المحقق» مراجعة بعض الكتابات المتوفرة عن أعمال الفلاسفة المسلمين قبل الاقدام على كتابة أمور تضلل القارئ بدل أن تعينه؟ ذلك أنه لو صح الحديث، مثلا، عن وجود **شرح لكتاب القياس** بيد ابن رشد فإن ذلك سيكون كشفا لم تسبق إليه لا الفهارس القديمة ولا الحديثة!

ختاما، أرجو أن نكون قد وفقنا في توجيه انتباه القارئ إلى ما رأينا أنه من الواجب أن ينتبه إليه. ولا نخفي أنه ما كنا لنقدم على هذه الكتابة لو تعلق الأمر بدراسة عادية، لأن متابعة ذلك صار ضربا من المحال اليوم، ولكن الأمر يتعلق بتلميذ ابن رشد، وهو من هو، وبنشرة يدعي صاحبها أنها تحقيق. لذلك فإن أنسب ما يمكن أن نختم به هو أن عمل ابن طملوس لا يزال في حاجة إلى تحقيق جذري يشمل مجموع متن **المدخل لصناعة المنطق**.

# قراءة في كتاب

# 'درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول' لابن تيمية

✍ *محمد كنفودي*

*أكاديمية وجدة*

## تقديم

ترتكز هذه المداخلة على دراسة إشكال معرفي في النسق الفكري لابن تيمية[661-728هـ]، والمتجلي في: هل يوجد تعارض حقيقي بين النقل الإلهي والعقل الإنساني، أم لا يعدو أن يكون الأمر مجرد تعارض ذهني وهمي، قائم على مسبقات مسلمة لا أساس لها من الصحة والعلمية والموضوعية في شيء؟[1].

دعت الباحث عوامل موضوعية وأخرى ذاتية إلى انتخابه، تجلت الأولى في: كونه إشكال معرفي ما زال الفكر الإسلامي المعاصر لم يُحرِّرْهُ انطلاقاً من مبادئه الأولى، إذ ما زال لحد الساعة يوجد أنصار تقديم العقل على النقل، وأنصار تقديم النقل على العقل. وتجلت الثانية في: اهتمام الباحث بالفكر الإسلامي قديمه وحديثه.

---

[1] تم التركيز في إنجاز المداخلة على كتاب ابن تيمية أعلاه. مع تطعيمها من حين لآخر بوجهات نظر توضيحية وتطويرية.

يكتسي البحث في جنس الإشكال المعرفي أعلاه، أهمية جد بليغة. على اعتبار أن الفكر الإسلامي المعاصر لا يمكن أن يتطور أو يحقق التراكم المطلوب لإحداث قفزة نوعية مشهودة إلا إذا حرّر المواضيع العالقة، بحيث أخرجها من إطار الوهميات والعالم الذهني، إلى إطار الحقائق والعالم الموضوعي. وابن تيمية كان له إسهام واضح وحقيقي في ذلك، سنقوم ببسطه[1].

تتبعنا في إنجاز المداخلة منهجاً قائماً على القراءة الموضوعية/الداخلية، وهي التي تباشر مقروءها، وهي متجردة عن كل حكم مسبق أولي.

استلزم منا العلاج النسقي للإشكال المعرفي أعلاه، تقسيم المداخلة إلى: بيان منهجية وأسس قانون المعارضة. وكذا بيان منهجية وأسس قانون الموافقة التَّيْمي. وخاتمة عامة.

يعد ابن تيمية من الأعلام المكثرين من الكتابات في مختلف مجالات الفكر الإسلامي. وتم اختيار كتابه أعلاه، من جملة كتبه الأخرى، للأسباب التالية:

---

[1] من المعالم العامة للنسق الفكري التيمي، نجد: 1)إعادة النظر في مجموعة من التصورات، التي تحولت بفعل الزمن مقدسات، تفوق قداستها المقدس نفسه. كما سنرى في هذه المداخلة. 2)الدعوة إلى محاربة التقليد بتحقيق فعل الإبداع بمستوياته وأنواعه المتعددة. في ضوء النص الشرعي الصحيح والعقل/المعقولات الصريحة. 3)تأسيس مفهوم ومنهجية النقد الموضوعي. سواء كان متعلقاً بتراث الذات أو تراث الغير. 4)إثبات الذات الإنسانية في ضوء المعية الإلهية، ويتجلى ذلك من خلال تمييزه بين قوانين الربوبية (عالم الأمر الكوني القدري الوجودي) وقوانين الألوهية (عالم الأمر الشرعي التكليفي الديني) وكذا تمييزه في الأمر التكليفي بين قانون الإمكان (قبل مباشرة الفعل = الحرية التامة) وقانون الوجوب (عند مباشرة الفعل = المسؤولية التامة)...

1.أن ابن تيمية قُدّم من قِبل العديد من الدراسات، بوصفه عالم يعادي التفكير الفلسفي والتأويل العقلي. ويتمسك بظواهر النصوص الشرعية وبحرفيتها. في حين أن ابن تيمية يعد من مؤسسي النظر الفلسفي والتأويل العقلي كما سيتضح.

2.كان التأويل وما زال موسوماً بسمتين: الأولى: أنه آلية من آليات التلاعب بدلالات النصوص، وخصوصاً الشرعية منها. الثانية: أنه ارتبط بما هو ذاتي متحيز، لتبرير تصورات مذهبية وقناعات ذاتية. وابن تيمية كما سيتضح سيحاول أن يُنقل التأويل من ما هو ذاتي إلى ما هو موضوعي.

3.أن ابن تيمية اقتضت مشيئة الله تعالى أن يوجد في مرحلة تاريخية (ق7 و8ه) تجمعت فيها العديد من التصورات. فاقتضى النظر التيمي أن يغربلها (النقد الغربالي)، ليميز بعد ذلك في التراث الإسلامي، بين التراث الحي، والتراث الميت.

ما سبق سيتجلى من خلال الكتاب التيمي محط القراءة[1]، الذي يوجد في أحد عشر مجلداً ضخماً، بتحقيق محمد رشاد سالم. وقد طبع الكتاب لأول مرة سنة 1321هـ بعنوان: "درء تعارض العقل والنقل. أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. وعليه، اعتمدت هذه المداخلة.

والكتاب عبارة عن موسوعة شاملة لمختلف العلوم الإسلامية، كالتفسير والفقه وأصوله والحديث وعلومه واللغة وفنونها والفلسفة والمنطق والكلام... وابن تيمية كما هو معروف قد ألف عدة مصنفات في مختلف تلك العلوم والفنون[2]. وقد ألف ابن تيمية كتاب الموافقة للرد على قانون كلي مسلم به من قبل مجموعة من العلماء

[1] المقصود بالقراءة في هذا السياق ليس مجرد تجميع للأفكار وتصنيفها وأحياناً بشكل قسري. بل زيادة على ما سلف أنها تدعي لنفسها أن تجول في منطق وقوانين التأويل لاكتشاف ما هو غير مصرح به.

[2] ذلك أن المعرفة في هذه المرحلة كانت تقوم الوحدة والاتصال.

والفلاسفة[1]، في قراءة وتفسير النصوص الشرعية الخبرية، ومن بين هؤلاء: فخر الدين الرازي في: الأساس في التقديس"، "ونهاية العقول"، و"محطة أفكار المتقدمين والمتأخرين". وأبو حامد الغزالي في: "القانون في التأويل". والجويني إمام الحرمين في: "الإرشاد" وابن سينا في: "الرسالة الأضحوية في أمر المعاد". وابن رشد في: "فصل المقال". والباقلاني...وذلك القانون مفاده: "إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية... فإما أن يجمع بينهما وهو محال، لأنه جمعٌ بين النقيضين، وإما أن يُرَدَّا جميعاً، وإما أن يقدم السمع وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدحٌ فيه فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً. فوجب تقديم العقل. والنقل إما أن يتأول أو أن يُفوّض"[2].

سعى ابن تيمية من وراء تأليف الكتاب إلى بيان فساد قانون المعارضة بين العقل والنقل، من خلال بيان فساد أسسه ومنطلقاته من زاوية فلسفية تأويلية عقلية. وتأسيس بدله قانون الموافقة بين النقل والعقل من خلال بناء أو تحرير جملة أسس ومنطلقات، من زاوية فلسفية تأويلية عقلية أيضاً[3]. وقد ركز النظر التيمي النقدي

---

[1] الصفة الغالبة على المصنفات التيمية أنها جاءت في سياق الرد على الفلاسفة أو الصوفية أو علماء الكلام. وأي مصنف موسوم بتلك الصفة يُضَعّف فعل القراءة. إذ يحتم على القارئ الاطلاع أولاً على المتن الذي تم نقده، وثانياً على المتن الذي انتقد، ثم عقد مقارنة بين الأول والثاني ثالثاً. بالإضافة إلى أن المؤلف في سياق الرد تطغى عليه إصدار أحكام قيمة تحكمية، قصد تفنيد فكرة الغير وإثبات فكرة الذات.

[2] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج1، تحقيق محمد رشاد سالم، ب.ت، ص. 4.

[3] ذلك السجال المعرفي قد طرح أيضاً في تاريخ الفكر الديني اليهودي، بين أرباب المعارضة والوصول (موسى بن ميمون في: دلالة الحائرين) وأرباب الموافقة والفصل (باروخ اسبينوزا في: رسالة في اللاهوت والسياسة).

لأرباب قانون المعارضة على منهجيات فهمهم للنصوص الشرعية الخبرية المتعلقة بعالم الغيب والآخرة ومشاهدها وأمور المعاد. وقد صنف تلك المنهجيات إلى:

**1- منهجية أهل الوهم والتخييل:** القائمة على أن ما تم الإخبار به من قبل الله على لسان رسله وأنبيائه من أمور الآخر والمعاد... غير مطابق لنفس حقيقة الأمر. لأن مصلحة الجمهور اقتضت أن يخاطبوا بما يتوهموا ويتخيلوا أنه كذلك وإن كان في نفس حقيقة الأمر أنه ليس كذلك. وهذا المهيع اتبعه كل من: ابن سينا، ابن عربي، السهروردي، ابن طفيل، ابن رشد...[1]

**2- منهجية أهل التحريف والتأويل:** القائمة على أن ما تم الإخبار به من قبل الله على لسان الرسل والأنبياء إن كان قد قُصِدَ به نفس حقيقة الأمر. إلا أن ذلك لم يبين حقيقة البيان. لذا لزم بيانه بالتوسل بآلية التأويل العقلي بحسب ما يتيحه قانون الإمكانات الدلالية للغة العربية. وهذا المهيع اتبعه كل من: المعتزلة، الشيعة، الكراميّة، الكلابية...[2]

**3- منهجية أهل التجهيل والتضليل:** القائمة على أن ما تم الإخبار به، ما زال لم يدرك تمام الإدراك، لا "زمن النزول" ولا في "أزمنة التأويل"، المتجددة...[3]

وعليه، فإن النصوص الشرعية الخبرية، الحاملة لعدة معاني بالضرورة، فإنها لا تزود المتلقي بحقيقة نفس الأمر الغيبي. لذا لزم اللجوء إلى العقل ومعاييره في الإثبات والحكم، فإذا تعارض المعنى المحمول في النص الخبري الشرعي، مع التصور العقلي وجب تقديم الثاني على الأول. فمثلاً إذا وردت النصوص الشرعية تخبر بأن نعيم الجنة وعذاب

---

[1] **درء التعارض**، ج1، صص. 8-9. والذي يعرف حقيقة نفس الأمر الخبري هم: الفلاسفة والأولياء.

[2] نفسه، ص. 12-13.

[3] نفسه، ص. 15. وكأن النص القرآني الخبري أجوف، والرسول الأكرم كساعي البريد. وهذا بقدر ما يخالف ماهية النص، يخالف أيضاً مهمة الرسول عليه السلام.

جهنم حسيين ماديين، وبالتبع فإن الحشر متعلق بالأرواح والأجساد[1]. والعقل يرى أن ذلك لا حقيقة له موضوعياً، وبالتبع فإن الحشر متعلق بالأرواح فقط وجب تقديم التصور العقلي، وتأويل النص الخبري حتى يوافق التصورات العقلية، وإلا فوّض أو رُفِض.

وابن تيمية قد حكم على هذا المنهج بالفساد، لفساد وعدم استقامة منطلقاته. ومنها:

1- أن الأصل الكلي العام للحكم على ما هو موجود، وكيفية وجوده، هو العقل، فما وافقه قبل، وما خالفه رفض.

2- أن الأدلة العقلية قائمة على القطع واليقين. في حين الأدلة السمعية قائمة على الظن، نظراً لمقدماته الظنية، ما دامت أنها تعتمد على علوم اللغة. وبالتبع فإنها لا تزود المتلقي بمراد المتكلم كما هو[2].

3- أن ما تم الإخبار به من قبل الله على لسان الرسول عليه الصلاة والسلام، هو خبر مجرد، ليس بخبر مؤيد بما يكفي من الأدلة والبراهين العقلية[3].

4- أن المعقولات العقلية بيقينيتها وبالتبع بمطلقيتها، أضحت من المتعاليات، التي لا تتأثر بالسياقات الجديدة والمتجددة.

5- أن المعقولات العقلية تعتبر دليلاً موضوعياً، يعكس حقيقة نفس الأمر. عكس النصوص الشرعية الخبرية.

---

[1] من النصوص القرآنية الدالة على ذلك. انظر سورة النساء. الآية. 55. وكذا التوبة. 35.

[2] نفسه، ص. 21-22.

[3] نفسه، ص. 28. نفسه، ج5، ص. 332.

6- أن العقل عُدَّ في نظرهم ذاتاً ثابتة، أو جوهراً قائماً بذاته، أو شيئاً[1].

7- أن النقل الخبري لا علاقة له بالعقل، لذا وجب التسليم القلبي الإيماني، دون التعليل العقلي[2].

8- قارنوا وقابلوا بين المختلفات من حيث المصدر، وصفة المضمون، وكيفية الصياغة، بين العقلي/البشري والسمعي/الخبري/النقلي/الإلهي/الوحي...[3]

تلك الأسس والمنطلقات في النظر التيمي غير موضوعية، وبالأحرى غير علمية لذا أفضت إلى تأسيس "قانون المعارضة". إذ تم التعامل مع "العقل والنقل بوصفهما حقيقتين ذهنيتين". أما لو تم التعامل معهما بوصفهما "حقيقتين موضوعيتين في الخارج"، كما سيفعل ابن تيمية، لأدّى ذلك إلى تأسيس "قانون الموافقة". والقلب الجذري التيمي يتأسس على عدة أسس ومنطلقات، منها:

### 1- *تحرير مفهوم التأويل العقلي*

زعم أهل المعارضة أن كل من خالف المعقولات العقلية وجب أن يُؤول. وهذه مسلمة في النظر التيمي فاسدة لفساد مقدماتها، ومنها:

---

[1] قولهم ذلك أدى بهم إلى تصْنيم العقل وجعله معياراً أعلى. في حين أن ابن تيمية يرى بأن العقل هو: "صفة وهو الذي يسمى عرضاً قائماً بالعاقل" مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد القاسم، مكتبة المعارف، الرباط. المغرب، ب.ت، ج9، ص. 286. درء التعارض، ج1ـ ص. 222.

[2] لا يخلو أي دين من الانتقاد (العقلي)، ولا يخلو أي عقل من الاعتقاد. هذه من أهم الأفكار التي حاول أن يبرهن عليها بول ريكور في كتابه: الانتقاد والاعتقاد، ت. حسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011، ص. 57.

[3] الأمر الشرعي لا يقابل بالعقلي بل بالبدعي، والأمر العقلي لا يقابل بالشرعي بل بالوهمي الخرافي. درء التعارض، ج1، ص. 198-199.

أ. ضرورة تأويل كل الظواهر النصية. بحيث أصبح كل نص خبري يخالف رأيهم، عُدَّ من النصوص المشكلة/المتشابهة/الظاهرة.

ب. ضرورة تأويل أي نص إذا لم يتوافق مع كمسلماتهم المذهبية، حتى ولو كان النص له دلالة بينة بل صريحة قطعية.

جـ-أن التأويل العقلي إذا كان هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به[1]. أضحى عند كل فرقة أو مذهب معنى راجح ومعنى مرجوح ومرجحات أو قرائن مرجحة...

وبناءً عليه لا بد من تحرير معنى للتأويل العقلي موضوعياً في حد ذاته، قصد الابتعاد عن كل ما هو متحيز ذاتي ذهني.

إن التأويل بوصفه آلية استنطاقية تجاور مطلق النصوص، فبالنسبة للنصوص الشرعية الخيرية، فالأمر يستلزم ما يلي:

أ. التفريق في النصوص الشرعية بين ما يؤول وما لا يؤول[2]، فالتي تؤول هي النصوص التشريعية والكونية والقصصية، بوصفها مناط العقل. أما ما لا يؤول من النصوص فهي نصوص المعاد بوصفها تخبر عن طور ما فوق العقل.

ب. تحديد النصوص الشرعية المشكلة أو المشابهة، في ضوء الدراسة أو التفسير الموضوعي.

---

[1] نفسه، ج1، ص. 14.

[2] **درء التعارض**، ج5، ص. 240. وعليه فإن هؤلاء ليس لهم قانون في التأويل. يقول ابن تيمية: "يقولون -كأبي حامد الغزالي- إن ما عرفته بنور بصيرتك فقرره، وما لم تعرفه فأوله. يقول المعتزلي: إن العقل يمنع إثبات الصفات وإمكان الرؤية. يقول المتفلسف: إن العقل يمنع إثبات مَعاد الأبدان، وإثبات أكل وشرب في الآخرة...". نفسه.

جـ. تحديد الراجح والمرجوح والمرجحات بشكل موضوعي.

د. ألا يعود المعنى المؤول على النص بالإبطال أو التناقض، ما دام أن التأويل هو من باب توسيع الدلالات.

هـ. القاعدة العامة الحاكمة للنصوص الشرعية الخبرية على وجه التحديد أنها تكشف عن محمولاتها الدلالية بنفسها. وعليه، فإن اللجوء إلى التأويل هو من باب الاستثناء لا القاعدة.

### 2- *تحرير معنى آلية التأويل: العقل*

إن العقل الذي به تمت معارضة النقل عندهم مبهم. هل يراد به الغريزة الفطرية التي خلق بها الإنسان، أم العلوم التي حصلت بواسطتها؟[1]

قولهم إن العقل أصل معرفتها بالسمع ودليل لنا عليه[2]. يشي بـــ:

أ. أن العقل جوهر/شيء/ذات ثابتة غير متغيرة البتة.

ب. أن المعقولات العقلية هي ثابتة بالتبع، ومتعالية عن كل ما عداها.

جـ. أنها أساس المعرفة الموضوعية الحقة، الموافقة لحقيقة نفس الأمر.

د. أن كل من خالفها وجب تأويله حتى يوافقها وإلا رفض...

---

(1) نفسه، ج1، ص. 90.

(2) نفسه، ص. 89.

وابن تيمية يرى أن كل ما سلف من مقولات أو اعتقادات مجرد مسلمات ادعائية لا أساس لها من الصحة، ولا هي بمؤيدة بما يكفي من البراهين، لذا تراه يؤسس أسساً بدلها، ويبدو أنها أقرب إلى الموضوعية والعلمية، ومنها:

أ. يعد العقل مجرد ملكة إدراكية من جملة ملكات إدراكية عديدة لدى الإنسان. وكل ملكة إدراكية إلا ولها مجالها/طورها، وما فوق طورها[1].

ب. يعد العقل فِعْلٌ[2]، والفعل متجدد ومتحرك ومتغير بتغير السياقات الجديدة والمتجددة.

جـ. قولهم بأن المعقولات العقلية ثابتة، سيقتل ملكة الإبداع، أو على الأقل يضيق أفق الإبداع، ويكرس ويشرع لمفهوم التقليد، يقول ابن تيمية: "ما عندهم مما يسمونه عقليات، وهو في نفس الأمر تقليديات، قلدوا ما ليس بمعصوم"[3]. وعليه فالقول بتعدد العقليات وتجددها، هو ما ينسجم مع نظام الوجود والدين والنفس، ويسهم في تحقيق الإبداع.

---

[1] تأمل الآيات القرآنية التي تشي بمحدودية الإدراك البشري وغيره. سورة البقرة. 31 – سورة الأعراف. 143.

[2] نفسه، ص. 222. طه عبد الرحمان من خلال رباعيته (اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، العمل الديني وتجديد العقل، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) اجتهد في التأسيس النسقي لنظرية العقل بوصفه فعل. يقول طه عبد الرحمان: "وإذا ثبت أن العقل ليس جوهراً... وإنما هو فعل من الأفعال أو وصف من الأوصاف... ثبتت معهما الدعاوى الآتية:

1) إن العقل قد يحسّن وقد يُقبّح كما تحسن ونقبح الأفعال والأوصاف...

2) إن العقل يقوم على مبدإ التحول الذي تقوم عليه الأفعال والأوصاف...".

العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط4، 2006، ص. 20-21.

[3] نفسه، ج5، ص. 316.

د. قولهم بأن العقل قطعي حاكم على كل شيء، ومعيار لكل حقيقة موضوعية، أدّى بهم ذلك على الوقوع في تأليه العقل.

ه. قولهم أن النص الشرعي يخبر عن ما يعارض العقل. يقتضي التمييز:

* لا يمكن أن يوجد نص شرعي صحيح يخالف الحق، أو يخبر بما يناقض الدليل العقلي الصريح القطعي. لا بما يعتبر أنه كذلك وهو في نفس حقيقة الأمر ليس كذلك.

* يجوز أن يخبر النص الشرعي الصحيح عن ما تعجز العقول عن إدراكه. "فيخبر بمُحَارَات العقول، لا بمحالات العقول"[1].

يقول ابن تيمية لتأكيد ما سلف: "فمن تبحر في المعقولات وميز بين الشبهات والبينات ثبت له أن العقل الصريح أعظم الأشياء موافقة لما جاء به الرسول ﷺ وأخبر به. وكلما عظمت معرفة الرجل عظمت موافقته لما جاء به الرسول ﷺ". ويقول أيضاً: "إن العقل كلما أمعن في التحقيق كان أوفق للشرع الذي جاء به الرسول عليه السلام"[2].

### 3- *تحرير مقولة: "العقل أصل النقل"*

إذا أريد بها: أنه أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر؛ بمعنى لولاه لما ثبت وعرف. فهذا اعتقاد فاسد؛ لأن ما هو ثابت، وعلمنا بثبوته سواء تم بالعقل أو بغيره. أو لم يتم العلم به أصلاً. لا ينفي ثبوته[3]. "فعدم الإيجاد لا يدل على عدم الموجود". كما أن "الوجود لا يحصر في الإدراك"

---

(1) نفسه، ج1، ص. 147. ج5، ص. 296-297.

(2) نفسه، ج5، ص. 314.

(3) نفسه، ج5، ص. 87.

وعليه، فما أخبر به الرسول ﷺ هو ثابت سواء علمناه وصدقناه أو لا. ما دام أنه حقيقة موضوعية صادر عن صاحب العلم الكلي المحيط. ما دام الأمر كذلك فعلاقتنا به إما تصديق وامتثال، وإما تكذيب ورفض.

ولتوضيح الأمر اكر، قسَّم العلم في علاقته بالإنسان إلى:

- العلم النظري: وهو ما كان المعلوم غير متوقف في وجوده على العلم به كالخبر والأمر والنهي.
- العلم العملي: وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم كتصور أحدا بما يريد أن يفعله فالمعلوم متوقف على العلم به[1].

### 4- علاقة الخبر الشرعي بالمخبر عنه من أمور المعاد

يرى أهل المعارضة أن الخبر لا يوافق نفس حقيقة الأمر المخبر عنه من أمور الآخرة. في حين يرى ابن تيمية أنه إذا سلمنا بأن الإيمان بالغيب/الخبريات يعتبر من أصول الدين وأصول الدين لا تكون كذلك إلا إذا وردت مبنية أشد ما يكون البيان[2]، ومطابقة أشد ما يكون التطابق لنفس حقيقة الأمر الغيبي. وقوة البيان ترجع إلى:

أ. أن الخبر جاء عن طريق الوحي الذي مصدره الله تعالى، العالم والمحيط بكل شيء.

---

[1] نفسه، ج1، ص. 88. يقول: "والسمع الخبري مما علم بالضرورة. وما كان كذلك امتنع أن يوجد دليل عقلي يعارضه". نفسه، ص. 195.

[2] وكذا ما علم من الدين بالضرورة. نفسه، ص. 195.

ب. أن المخاطب زمن النزول، لم تكن أمور المعاد وعالم الغيب والآخرة من معهوداته العقدية أو الفكرية. والتبليغ الصادق يستلزم عدم تأخير البيان عن وقت الحاجة. وإلا كان ذلك قدحاً في مهمة الرسول عليه الصلاة والسلام، وهي البلاغ المبين[1].

جـ. أن طرق الاستدلال على أمور الغيب والمعاد ليست منحصرة في أساليبهم الاستدلالية. وإنما هي متعددة، تتحدد حسب حال المخاطب.

د. أن الخبريات الغيبية هي ليست أخباراً مجردة، بل هي "مؤيدة بأدلة عقلية برهانية. وغاية ما يقوله هؤلاء قد جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه"[2].

### 5- *تحرير معيار التقديم والتأخير*

يرى أهل المعارضة أن معيار تقديم دليل على آخر، هو كونه عقليا. والجزم بذلك يقول ابن تيمية خطأ مطلق وضلال[3]. لأن تقديم دليل وتأخير آخر لا يتعلق بكونه شرعياً أو عقلياً، بل راجع إلى تقديم العلم على الظن، فكلما كان الدليل يفيد العلم تعين تقديمه على غيره، مهما كان الغير[4]. إنّ كون الموضوع معلوماً بالعقل أو بغيره ليس ذلك صفة لازمة للموضوع. بل هو من الأمور النسبية الإضافية[5]، لذا تجد

---

[1] تأمل الآيات التالية: المائدة. 69، هود. 56، نفسه، ج1، ص. 22-23.

[2] نفسه، ص. 28-33. تأمل تفسير ابن تيمية لسورة يس. الآية. 76... 82، ص. 32... 35.

[3] نفسه، ص. 137.

[4] نفسه.

[5] نفسه، ص. 144.

أن تحديد ما تعارض فيه العقل والنقل، أهل العقل اختلفوا فيه اختلافاً بيِّناً، وصل حد التناقض الجلي[1].

أما الشرع أو السمع الخبري فهو واحد في حد ذاته، وتلك صفة لازمة له لا تختلف باختلاف الناس وأحوالهم وظروفهم. والعلم بذلك ممكن ورد الناس إليه ممكن أيضاً[2].

### 6- تحرير دعوى معارضة العقل للنقل

دعوى المعارضة بوصفها مسلمة عندهم تأسست على:

أ. مبدأ التقليد والاتباع لا على مبدإ الاجتهاد والإبداع. يقول ابن تيمية: "ما عند هؤلاء مما يسمونه عقليات، هو في نفس الأمر تقليديات، قلدوا ما ليس بمعصوم"[3]. والتقليد ى عقل فيه، وبالتبع لا إبداع مع التقليد. وتقليد الذات للغير يجعل الذات لا ترى في الوجود الفكري إلا من قلدت بوصفه قد "بلغ الحق الذي ما بعده حق".

ب. مبدأ الإسقاط والحكم الجاهز والمسبق لا على مبدإ الموضوعية والتجرد. يقول ابن تيمية: "وذلك القانون الذي وضعه هؤلاء... يضع كل فريق منهم لأنفسهم قانوناً في ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى. فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه هو من ظنوا أن عقولهم قد عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعا له. فما وافق قانونهم

---

[1] يقول ابن تيمية: "وليست العقول شيئاً واحداً بينا بنفسه"، نفسه، ص. 146.

[2] نفسه، تأمل قوله تعالى في سورة النساء. 58 – البقرة. 211.

[3] نفسه، ج5، ص. 316.

قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه"[1]. ولا شك أن ذلك منهج بقدر ما يجعل العقل ناطقا عن النص بالوكالة، وتبرير المعتقدات وتوجيه وإسكات النص، بقدر ما يؤدي إلى التلاعب بدلالات ومفاهيم النص الشرعي الخبري خصوصاً.

جـ. مبدأ المغالطة التاريخية، لا على ضابط القراءة التاريخية التزامنية. أو اتباع قانون الاستبدال، استبدال منقول بمأصول، سواء على مستوى الحامل/المفاهيم، أو على مستوى المحمولات/الدلالات. يقول ابن تيمية: "استخدام معاني متأخرة الحدوث، ويلصقوها بألفاظ الكتاب والسنة". ويقول أيضا: "ويعبرون بتلك الألفاظ عن معانٍ غير ما عناه الرسول عليه الصلاة والسلام"[2]. ولا شك أن ذلك التعامل بقدر ما يشوه المفاهيم المأصولة ودلالاتها، ينسف سياقات المفاهيم المنقولة ودلالاتها. فتضيع من ثمة ماهية الكل.

وتلك الدعوى وأسسها، في النظر التيمي يستلزمان أموراً، منها:

أ. نفي أن يكون الوحي الخبري مؤسساً على الإرشاد والهداية والإفهام، بل مؤسساً على مبدإ التعمية والتضليل.

---

[1] نفسه، ص. 6.

[2] "وتلك المعارضة مستحدثة" كما يقول ابن تيمية، نفسه، ج5، ص. 244. وفي هذا السياق يرشد ابن تيمية أنه بدل أن يتم الاشتغال بإزالة التعارض المزعوم/الموهوم بين النقل والعقل، وجب أن يشتغل هؤلاء بإزالة التعارض الحاصل بين معقولاتهم التي بلغت حد التناقض والتضارب الجلي. ما دامت "أن المعقولات ليس لها ضابط ولا هي منحصرة في نوع معين"، نفسه، ج5، ص. 243. فضلاً عن أن "الأدلة العقلية ليست مما اتفق عليه العقلاء". نفسه، ج1، ص. 183.

ب. الانطلاق من مبدإ التسوية بين العقل والنقل، وهو ضابط غير منهجي لاختلاف المصدر والمضمون والكيفية. وأصل كل شر، كما يقول ابن تيمية: "معارضة النص بالرأي"[1].

جـ. إذاً العقل هو أصل النقل، وبه تمت معرفته كما قالوا. فكيف يتعارض معه بعد ذلك. ما دام أن الشاهد لا تتعارض دلالاته. وبتناقضها تسلب منه أهلية الشهادة[2].

د. أن الوحي لا عقل فيه والعقل لا غيب فيه. وتلك مسلمة بقدر ما تتناقض مع النص القرآني، تتعارض مع مفهوم الإيمان الصحيح...[3]

وعليه، لا يوجد دليل عقلي صريح يعارض دليل شرعي صحيح، بل يتوافق ويتلاحم معه. إذ القطعي لا يعارض ما هو قطعي، سَواءٌ كانا عقليين أو شرعيين أو

---

[1] نفسه، ج1، ص. 137.

[2] يقول ابن تيمية: "إذا كان العقل أصل النقل به تم تصديق خبر الوحي، فكيف يتعارض معه بعد ذلك. فلا يكون معترفاً بالصدق ويشهد بالكذب والمعارضة". نفسه، ص. 171. ويقول أيضا: "ما دام العقل هو الشاهد بصحة السمع. فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالته متناقضة، فلا يصح بعد ذلك لا لإثبات المع ولا لمعارضته". نفسه، ص. 177.

[3] مما لا شك فيه أن مما يتمحور حوله النص القرآني هو الدعوة إلى استخدام النظر والتعليل العقلي في مختلف الظواهر، سواء كانت إنسانية (النظر في الأنفس) أو طبيعة (النظر في الآفاق). تأمل قوله تعالى. سورة فصلت. 52.

وكذا فإن الإيمان لا يكون صحيحاً حقيقة إلا بتوفر الشروط التالية: 1)الإيمان عن علم "فاعلم أنه لا إله إلا الله" محمد. 20. 2)الإيمان عن اختيار حر "فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر"، سورة الكهف. 29، سورة البقرة. 255. 3)أن يولد الإيمان عملاً صالحاً "إلا الين آمنوا وعملوا الصالحات"، سورة العصر. 4)التصديق المطلق بكل الخبريات...

أحدهما شرعي والآخر عقلي[1]. وإن سلمنا جدلاً بوجود المعارضة بينهما، فهي تكون بين ثابتين. والشرع إن كان ثابت حقيقة، فالمعقولات العقلية ليست ثابتة بل متغيرة ومتجددة[2]. وأي مرحلة تاريخية يمر بها العقل البشري إلا ويبدع جملة معقولات حسب النظام المعرفي السائد، وكذا حسب نوعية الإكراهات والرهانات.

## خاتمة

بعد هذا الجولان الفكري في النسق الفكري التيمي، المنصب على معالجة إشكالية العقل والنقل. تمَّ التوصل إلى:

– إن التراث الإسلامي يتضمن حقاً وحقيقة ما هو مفيد نافع/التراث الحي. ولفرزه عن ما هو ضار/التراث الميت، لزم تحرير منهجية موضوعية داخلية مُنْصِفَةٍ[3].

– ابن تيمية من وراء اهتمامه بدحض قانون المعارضة وتأسيس قانون الموافقة هَدَف إلى تخليص الفكر الإسلامي من إشكالية معرفية وهمية، لا صلة لها بالحقيقة الموضوعية. ما دام أنها قد انطلقت من مبدإ التقليد أو من مسلمات ذهنية خارجية مسبقة.

---

[1] نفسه، ص. 79.

[2] يقول ابن تيمية: "ما من أمة إلا ولهم ما يسمونه عقليات. واعتبر ذلك بأمتنا. فإنه ما من مدة إلا وقد يبتدع بعض الناس بِدعاً يزعم أنها عقليات"، نفسه، ج5، ص. 243

[3] المنهجية عبارة عن: مجموعة من الضوابط العلمية المحررة، والمحددة قبل مباشرة فعل القراءة والفهم. الموضوعية/الداخلية: قراءة المقروء بنفسه، دون الاعتماد على ما هو خارجي عنه سواء من حيث الأفكار، أو من حيث الزمن.

المنفصة: التي تقرر ما للنص المقروء وما عليه. دون قبليات أولية مهما كانت.

– المقاربة التيمية سواء في النقد والتهديم[1]، أو في البناء والتأسيس، تسعى لترسيخ القراءة الموضوعية التي تتعامل مع حقيقة نفس الأمر مباشرة. لا كما يتصور أنه حقيقة نفس الأمر، وهو ليس كذلك. (الإمكان الخارجي ≠ الإمكان الذهني) [2].

– المنهجية التيمية سواء في الدحض أو البناء تقوم على النظر أو المقاربة الشمولية: توظيف علم الكلام واللغة والتفسير والحديث والفقه والأصول والمنطق والفلسفة والمقارنة... وشتى فنون المعرفة المتداولة وقتئذٍ.

– وأخيراً فابن تيمية كان كما يقول أبو حامد الغزالي [ت505هـ]: "علمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم. حتى يساوي أعلمهم في ذلك... وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من الفساد حَقّاً"[3].

---

[1] التهديم أو التدمير كما يقول محمد أركون [ت 2010م]: "مدخل منهجي". الإسلام والأنسنة مدخل تاريخي نقدي، ت. محمد عزب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط.1، 2010، ص.8-9.

[2] الإمكان الخارجي لا يحصر في الإدراك البشري لرحابته وسعته اللانهائية. في حين الإمكان الذهني عكس الأول. وادعاء أن الإمكان الذهني يحيط بالإمكان الخارجي هو "وَهْمٌ أكبر".

[3] **المنقذ من الضلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط. دار الأندلس، ص. 94.

# القسم الثاني

## عروض في نصوص فلاسفة
## من العصرين الحديث والمعاصر

# الحداثة وتنازع الأسس:
# كارل لوفيث و مناحي التصيّر الثيولوجي في فلسفة التاريخ[1]

✍يوسف أشلحي

جامعة سيدي محمد بن عبدالله/ فاس

لسنا نأتي، ها هنا، لتجريب نمط من الحديث عن الحداثة، بوصفها نتاج أو مخاض الحديث(الخطاب). ولا كشف لضروب التدبير الفلسفي لمقاماتها في الحقبة التي لها(الحداثة)، أو ما بعدها (ما بعد الحداثة). بقدر ما سترتهن المقاربة في استشكال البنى الأصيلة في حدث الحداثة. بحسب خطة تقليب النظر في شأنها، نقف على تدبير متضارب لنوابت وروافد الحداثة. هل الحداثة تأسيس ذاتي بذاته؟، وفق ما عبرت عنه جملة من انعطاءاتها النظرية والعملية؛ البائنة بفضلها عن سوالف البنى المحصلة، بشكل يشي بتحول بنيوي وتبدل جوهري من مقام إلى مقام، على نحو ما يطيب استفراغه في مفاهيم سديدة وأوضاع مستجدة: آية على التفرد والتقوُّم، وتوكيد ذاتي مدموغ بالإبداع والاختلاف، في حِلٍّ من شأن قيد يمسي بها رهين وضع ينعت حالها بالتقليد والإتباع بدل التجديد والاختلاق. أم أنَّ الحداثة محض ادعاء نافل؟، على فرض كونها واقع حال تقرَّر بغيره لا بنفسه؛ فلا ميزة تحسب لها إلا من حيث هي تحويل وتحوير حافظ لنفسه على صميم البنى السابقة، مع نزر من التغيير آتى على ظاهر تعيناتها.

---

[1] Karl Löwith, *Weltgeschichte und heilesgeschehen: die theologische vorauszetsungen der geschichtesphilosophie*, verlag Metzler, Frankfurt am main, 2004.

توشك أن تكون الحداثة في جملتها أو في أطراف من ظهوراتها، موضعا آتى عليها التدبير الفكري المعاصر استشكال وتقويما، في صيغ متواترة وصور متباينة[1]. بحيث كان سؤال "المشروعية"(Legitimität) ضمنها، الرابط الدقيق بين هذه الرؤى المتناثرة: بين طرح مقر لها بالمشروعية الذاتية وحيازة المعقولية الخاصة بها، وطرح يميط عنها شأن ادعاء الأصالة، لينيطها بمقامات المشروعية المستلفة؛ عند هذا لا يمكن فهم الحداثة خارج الاستمرارية، وعند ذلك لا يمكن فهم الحداثة بمعزل عن القطيعة.

فأي موطئ اهتمام بالحداثة تتزلته الحداثة في المشروع الفلسفي لدى هيدجر، وهو القائل "بأن الميتافيزيقا داومت، في جملة هيئاتها والمراحل التاريخية التي مرت بها،

---

(1) إن موضوع الحداثة لم يكن موضوع رؤى متخالفة بين الطرح الثيولوجي والطرح الفلسفي وحسب، على نحو ما ذهب إليه الباحث **آلبير أوكُوكْبي**؛ أثناء تقويمه **"للعلْمنة"** بوصفها إشكال تاريخي بالنسبة لفلسفة التاريخ. بل إن النظر الفلسفي بعامة وفلسفة التاريخ بخاصة لا يخلوان من هذا التعارض: أو ليست ريبية كل من نيتشه(F.Nietzsche) وهيدجر( M.Heidegger) إزاء معطى الحداثة، تقف موقف المباينة من حماسة كل من هانز بلومنبرغ(Hans Blumenberg)، ويورغن هابرماس( Yürgen Habermas). وهو عين التباين الذي يطبع تقويم أسس فلسفة التاريخ عند كل من كارل لوفيث( karl Löwith) ورَيْنهارت كوزليك(Reinhart Kosellek): لئن رأى **لوفيث** في الحداثة— على منوال ما سنعالجه تفصيلا— مجرد نسخ لمعطيات الثيولوجيا، أو هي نِيُوثيولوجيا. بينما تتبدى الحداثة في معرض تدقيق **"كوزِليك"** لسمانطيقا الأزمنة التاريخية، منتصب الرأي لجدارة الحداثة على نحو ما صاغته فلسفة التاريخ"**إن تصورنا الحديث للتاريخ، هو ثمرة من ثمرات تفكرات الأنوار حول التعقيد المتنامي للتاريخ في حد ذاته، وفي ثناياها تنفلت شروط التجربة، بشكل وطيد، من نفس التجربة"**

-« unser moderner Geschichtsbegriff ist ein Ergibnis aufklärerischer Reflexion über die anwachsende der Erfahrung eben dieser Erfahrung zunehmend entziehen» Reinhart Kosellek, v*ergangene Zukunft, zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp verleg, Frankfurt am main, 1989, s. 12.

- Albert Dossa OGOUGBE, *Mdernité et christianisme*, Ed. l'Harmattan, Paris, 2010, p. 26.

على نفس الوحدة"[1]. وما حازت الكينونة في عرفه عن مقام متأصِّل في الحداثة، بما أن هذه الأخيرة تدويم للنسيان وتمكين للحجب"إن طرق ماهية الكينونة، يستوجب منا إبداء التساؤل عمن تكون؟. فقد ظلت الكينونة في حل من أي تساؤل إلى جانب الفهم الذاتي التي رافقها، لهذا باتت مسألة غير مفتكرة: لكونها تنطوي على نسيان مديد، وافتقاد لأساس الحقيقة"[2]. لئن توخت المقاربة الأنطولوجية عند هيدجر، تجذير معطى الحداثة في منبتها اليوناني، بما يجعل الحديث عن قيمومتها في محل رفع. فكذلك حامت جملة من الأطياف النظرية حول توطين بنى الحداثة في التربة الثيولوجية؛ فما شأن يُقرّ للحداثة إلا من حيث هي إستعادة حرفية أو معدلة، مستقاة من رحم الثيولوجيا " هكذا يرى البعض في الحداثة مجرد غنوصية مستحدثة(Eric voegelin)أو مسيحية معلمنة(Gogarten, Bultmann, Löwith)"[3]. وما كان هذا الطرح لينأى بكلكله عن مباحث الفكر السياسي المعاصر، على نحو ما نجده عند(Leo stauss) و(Carl schmitt) " فكل المفاهيم التي تحوم في فلك النظرية الحديثة حول الدولة، هي بالأساس مفاهيم ثيولوجية معلمنة"([4]). تبعا لهذه الوجهة، ما كان مستساغا الإقرار بأصالة للفلسفة السياسية الحديثة إلا من حيث تأصّل نموذجها في معين الثيولوجيا السياسية. فكنه الفلسفة الحديثة وفق ما هو معطى في أحد نماذجها، ليس تحقّق ذاتي

---

(1)" Die Metaphysik ist in allen ihren Gestalten und geschichtlichen Stufen ein einziges". Martin Heidegger, *Vorträge und aufsätze*, Gesamtausgabe Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2000. s. 75.

(2)" was ist (sein)Dürfen wir dem (sein) nachfragen, was es sei?. Sein bleibt ungefragt und selbstverständlich und daher unbedacht: Es hält sich ein längst vergessen und grundlosen wahrheit''. Ibid, s. 82.

(3) Albert Dossa OGOUGBE: *Mdernité et christianisme*, op. cit., p. 26.

(4) " tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisé". Carl schmitt, *théologie politique*, Ed. Gallimard, Paris,1988, p. 46.

وبذاته، بل غاية الأمر كونه تحوير معدل لمعطى سابق له؛ إن في ثناياه وأدواره، أو في صميمه وجوهره.

إن أجملت المواقف الفكرية الأنفة ــ على تمايزهاــ موقفها من الحداثة بما هـو موقف جامع؛ على أن كنه الحداثة غير قائم في صلبها، بقدر ما هو مرهون بغيرها، فيها تلفي أصلها وتستقي مصدرها. ومن ثمة، ما لها أن تكون سوى مقام مؤَسَّس من قبـل سلطة أصيلة مؤَسِّسة سالفة، كفيلة بضمان الاستمرارية التاريخية في غيرها. فإن هنـاك من الرؤى الفلسفية، من تقف موقف المعترض على هذه المواقف المعترضة؛ شأن ما هو مكنون في طرح كل من (**يورغن هابرماس**) و(**هانز بلومنبرغ**). بغية تقريب وجاهـة الحداثة إلى الأفهام، عبر نصوص ذات صلة من إنعطاءات الفلسفة في عهـد الحداثـة والمعاصرة، يستهل **هابرماس** مصنفه{**الخطاب الفلسفي للحداثة**}، بقول صريح يجمل موقفه من الحداثة(**الحداثة: وعيها بالزمان وحاجتها إلى إيجاد** ضمانـ**ات خاصـة في ذاتها**). بحيث ما كان في وسع الحداثة– في نظره – ولا في مبتغاها، أن تستلف معاييرها من زمن مغاير لها، تكون نبراسـا مـنيرا لـدربها، بقـدر مـا يـتعين أن تسـتمد معياريتها(noramtivité) من صميم ذاتها[1]. قفا نستذكر مفاهيم ضـاربة في جـوف

---

[1] Yürgen Habermas, *Le discours Philosophique de la modernité*. Nrf, Gallimard, Paris 1988, p. 8.

– إن الإنتصار للحداثة الذي أبداه هابرماس، تتطلب منه تعضيده بتقويم نقدي خص به جملة من الأنظار المنتقدة للحداثة، لدى فلاسفة " مابعد الحداثة"؛ عند نيتشه، هيدجر، باتاي، ليوتار، فوكو... . كما حظيت مسألة الحداثة، بمقالتين جليلتين في كتابه"**تشخيصات العصر**"(**Zeitdiagnosen**): بحيث كانت مقالته الذائعة المكناة "**الحداثة مشروع غير مكتمل**"( Die moderne- ein unvollendetes Projekt)، و مقال"**تصورات الحداثة**" (Konzeptionen der Moderne)، مستفيضتا الحديث عن الإسهامات النظرية للحداثة؛ سواء تعلق الأمر بالحداثة الجمالية(ästhetischen Moderne)، أو تعين الوضع في الحداثة الثقافية والتحديث الاجتماعي( kulturelle Moderne und geselschaftliche

الحداثة وشاهدة عليها؛ شأن مفـــاهيم "الذاتيـــة"(subjektivität)أو" الـــوعي الـــذاتي (Selbstbewusstsein)، و"العقلانيـــــــة" (Vernunftigkeit)، و"الفردانيـــــــة"[1] (Individualität)، و"الحريـــة"(Freiheit)، ومفهـــوم "التطـــور (Entwicklung). بالإضافة إلى حدث "التنوير"(Aufklärung)، و"الثورة" (Revolution).

ولا يختلف تصور **هانس بلومنبرغ** (**Hans Blumenberg**)، كبير اختلاف عن طرح **هابرماس** من الحداثة؛ فلئن كانت تمتح وجودها من صميم ذاتها حسب وجهة نظر هذا الأخير، فكذلك كانت "شرعية الأزمنة الحديثة" من وجهة نظر **بلومنبرغ**، ضربا من "**التوكيد الذاتي**"(Selbst-behaubtung)، وليس محض تحقيق التأهيل الذاتي للعقلانية. فالحداثة لا تستوي حداثة إلا إذا حُقّ تحقيقا حصول انتقال فعلي من عهد إلى عهد، ومن مقام إلى مقام. وعملا على تزكية ذاتها وتحصين إبدالها (أو بلغة [**توماس كون Thomas Kuhn**] البراديغم الخاص بها)، تعين عليها الحسم في مسألتين وجيهتين ومتىلازمتين؛ شرعية القطيعة من جهة، وواقعية القطيعة في معطى الحداثة من جهة أخرى[2]. لهذا استقر نظر **بلومنبورغ** على تنصيب معيار فاعل وحاسم في التعبير

---

Modernisierung)، من فلسفة الوعي الذاتي وصولا إلى مقاربات الفكر الإجتماعي عند ماكس فيبر(Max Weber)، ورواد الأوائل لمدرسة فركفورت(Frankfurterschule)، انظر:

- Yürgen Habermas, *Zeitdiagnosen, Zwolf Essays 1980-2001*. Suhrkamp verleg, Frankfurt am main, 1989. S 9,S 12,S 175.

[1] يصرف هابرماس مصطلح "الذاتية" إلى أربعة دلالات أساسية: أ – الفردانية(L'individualisme)، ب – الحق في النقد(le doit à la critique)، جـ – الاستقلال (L'autonomie)، د – الفلسفة المثالية(La Philosophie idealiste).

– Yürgen Habermas, *Le discours Philosophique de la modernité*, op.cit., p. 20.

[2] Jean-claude Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel a Blumenberg*, Ed vrin, Paris 2002, pp. 22- 23.

عن حدث الحداثة، شأن مفهوم **العلْمنة(Sekularisierung)**؛ بوصفة آية سديدة وآلية كفيلة بتعرية قدسية الوجود(**ent-zauberung/désenchantement**)، والانتقال بهذا الأخير من سمو المفارقة إلى مقام المحايثة، مع إناطة الإنسان العهد به حسب صيغة الكوجيطو(**ego Gogito**). وفي مضمار رصده لدلالة المفهوم وسياقاته، يقول "يفصح مصطلح (العلمنة)، في دلالته المباشرة والبسيطة، عن صيرورة طويلة الأمد. كانت كفيلة بأن نشهد معها تراجعا ملموسا على صعيد الحياة الخاصة والحياة العامة، بالموازاة مع حدوث ارتكاس حاد على مستوى كافة الروابط الدينية، والطوائف التي تستقي مددها من نظام مفارق وانتظارات ما- ورائية"[1]. إن هذا التحديد الذي يناصره **بلومنبورغ** ويستقصي عن مشروعيتة، إسوة بالمشروعيات القائمة في شأن إبدال فكري كائن، وفق ما بسط فيه القول في كتابه(**شرعية الأزمنة الحديثة**). يقف موفق المجادل في وجهة " **مبرهنة العلمنة**"(**La théorème de la sécularisation**) بوصفها صيغة قصوى لها، ترتكن إلى فعل المقايسة وفق الدالة القضوية(**Proposition**) الآتية [ **ب هي علمنة ل أ]**، وهو الطرح الماثل بكل وضوح لدى معاصره(**كارل شميت**). طبقا لهذه **المبرهنة**، ما كان كنه الحداثة ليكون أكثر من تحويل لعين التمثلات والمضامين، من دوائر المفارقة والثيولوجيا إلى نطاق المحايثة والأنثروبولوجيا. فتأويل الحداثة على ضوء المنطق التحويلي، تطلب القول بوجود نواة واحدة مؤسِّسة تحكم وضع الحداثة وما قبلها، وهي النواة الأصيلة المتمثلة في "الإطلاقية الثيولوجية"( **L'absolutisme théologique**)[2]. فليس ظاهر الحداثة ما يعتبر، بقدر ما يشكل باطنها المقاس الوجيه للتماثل؛ فما حكم القطيعة إلا نأي بها عن السداد، وما إناطتها بالجدة سوى من نافل

---

[1] Hans Blumenberg, *la légitimité des temps modernes*, nrf, Editions Gallimard,1988, p. 11.

[2] Ibid, p. 12.

الكلام. حرصا على الصواب - حسب هذه المبرهنة-، تعيّن أخذ الحداثة مأخذ التجانس والتكميل والتتميم على نفس الخطى الثيولوجية. وفي وجه هذا الاستدلال (القياس التماثلي)، تنتصب آلية النقد عند **بلومنبرغ**؛ لأن نمط التدبير الذي أقيم للحداثة على ضوء تحولات المفاهيم، تمّ وفق قياس بسيط ما كان له ليحمل أي دلالة جديدة بها تقع العبرة. بيد أن الدفاع المستميت عن مشروعية الحداثة في طرح **بلومنبرغ**، ما كان ليولي وجهته نحو نزع التأصيل عن المقام الثيولوجي وترسيخه في معطى الحداثة، كما هو الشأن عند المنافحين عن تجذير الحداثة في أعماق الثيولوجيا. فليس القول المكين لباراديغم الحداثة، يستلزم بالضرورة نفي ما عداها، فالحديث عن الأساس لا يعني التأسيس من عدم(**ex nihilo**)، كما لا يعني إعدام الأصالة عن كل تأسيس.

على خطى نيتشة وهايدغر في نزع طابع الحداثة عن الحداثة(بما أن الحداثة ماهي إلا تتميما ميتافيزيقيا أمينا)، وعلى منوال إفراغ محير لثوابت الحداثة، من قبل تحويل فلسفي هائل نجده لدى كل من كارل شميث، ليو شتراوس(**Leo strauss**) ومن ماثلهم في الطرح عند غيرهم من المفكرين. سينخرط كارل لوفيث، في استكناه مدلولية الحداثة، من خلال تقصي النظر في القول التاريخي بوصفه قولا ثيولوجيا(ثيولوجيا التاريخ) أو قولا فلسفيا(فلسفة التاريخ). على خلاف النظر المتجه بثقة فائقة إلى العهد السعيد للحداثة، رام لوفيث طُرْق كنه الحداثة، طرقا ريبيا من خلال مساءلة أحد تعبيراتها الضاربة، المتمثلة في فلسفة التاريخ، على نحو ما تم تصرفيها في الاستشكال الآتي؛ فلسفة التاريخ بين الإعادة والاستعادة اللاهوتية.

بناءً على رهان حيوي، يفصح لوفيث عن مراميه من مباشرة تأويلية تاريخية، وذلك من خلال تدقيق لصروف المعنى(sinn). مستنيرا بوصلة رهانه عبر سؤال عميق، مستلف من كتاب(VON HEGEL ZU NIETZSCHE)"هل يمكن تحديد كينونة أو معنى ما للتاريخ، من صميم ذاته. وفي حال ما إذا تعذّر الرهان، فمن أين يستقي المعنى

معناه؟"[1]. في مدار المقدمة يستمهد لمبتغاه ويجمل مقاصده ، من خلال مفاهيم الثيولوجيا(**Theologie**)، فلسفة التاريخ (**geschichtesphilosophie**)، والأزمة (**Krise**). من أجل تدبير المعنى وِفْق مدلول الهدف(zweck) والغاية(ziel)، يستعين لوفيث بمنهج أركيوولوجي، يعيده إلى أعماق الجذور اللاهوتية. مع فولتير وغيره أمكن تحقيق الالتقاء بين الفلسفة والتاريخ، في صيغة فلسفة التاريخ.في خضم هذا التحوير، لم يعد المبدأ الموجة(leitprinzip) كامن في الإرادة والعناية الإلهيتين، بقدر ما صار يتجسد في إرادة الإنسان وفي إستبصاره العقلي[2]. بفعل هذا القلب، حازت فلسفة التاريخ مكانتها المستقلة، عن الثيولوجيا، وبالمثل عن التفسيراللاهوتي للتاريخ، بوصفه حدوث للخلاص[3].

بيد أن هذا الفتح المعرفي الذي عبرت عنه فلسفة التاريخ، كما جُسِّد في مفهومي العقل(vernunft) والتقدم(Fortschritt)، سرعان ما سيستحيل إلى ريبية حادة، أفقدها الشيء القليل والكثير من المهاد التي استوت عليها[4]. بيد أن نمط التدبير

---

(1) "das eingentliche Anliegen dieser historischen darstellung unseres geschichtlichen denkens ist der versuch, eine Antwort zu finden auf die vor zehn jahren gestellte fragebestimmt sich das sein und der sinn der geschichte uperhaupt aus ihr selbst,und wenn nicht, woraus dann?". Karl Löwith, *Weltgeschichte und heilesgeschehen:die theologische vorauszetsungen der geschichtesphilosophi*e, verlag Metzler, Frankfurt am main 2004, s. 9.

(2) "ist das leitprinzip nicht mehr der wille gottes und die göttliche vorsehung, sondern der wille des Menschen und seine vernünftige vorsorge". Ibid, s. 11.

(3) "So verstanden ist alle philosophie der geschichte ganz und gar abhängig von der theologie,d.h. von der theologischen ausdeutung der geschichte als einnes heilsgeschehens". Ibid, s.11.

(4) «Als der glaube des 18. Jahrhunderts an vernunft der und fort schritt allmahlich zweifelhaft wurde, verlor der philosophie der geschichte mehr oder weniger ihren boden''. Ibid, s.11.

النظري الذي اجترحه لوفيث لفلسفة التاريخ آل به قصدا إلى استشكال مفهوم الأزمة استشكالا عميقا في عصر تضبُّب الرؤيا وإختلال المعنى. لم يرى لوفيث في هذه الأزمة، سوى إفصاح عميق عن تجربة الألم والمعاناة التاريخية، هكذا أمكنه تجذير الأزمة وإقامة صلة وشيجة مع الأصول اللاهوتية والتاريخية للمعاناة(Erleiden)[1]، فاستوى،بموجب ذلك، اليوم والأمس، كما أوحت التجربة بتشابه الماضي والحاضر.

على خلاف المقاربة البنائية، السائدة في الكتابات التاريخية، والتي تراعي التراتبية الزمنية في ربوهـا. فإن لوفيث سيشرع في ضرب من التأويل المنهجي المقلوب(umgekehrte)، يستند على الخلف، ويؤسس الانطلاقة على ضوء النهاية. فالتاريخ أشبه بكتاب يقرأ من آخر صفحة، يُستدبر على وقع ما هو مشاع في عالمنا، وفق ما هو معاش في راهننا، ليولّي النظر بعد ذلك، ارتدادا لجهة فكر المتقدمين[2]. على ضوء ما سبق، يصل لوفيث إلى تأصيل معنى التاريخ في مَعينه الثيولوجي. لذلك سيقف طرحه على نقيض من يرى في القول الفلسفي بصدد التاريخ، من أوغسطين(Augustin) إلى بوسوي (Bossuet)، سوى ضرب من التفسير اللاهوتي للتاريخ، ونمط من النظرية الدوغمائية التاريخية، المستقاة أساسها من الوحي(Offenberung) والإعتقاد(Glauben). بل إن فلسفة التاريخ الحديثة، تستقدم ركائزها من قلب الاعتقاد التوراتي، والتي تجد تمام هالتها مع علمنة(säkularisierung)نموذجها الإسكاتولوجي(eschatologischen)[3]. يجمل القول الآتي " تجد الحقيقة متانتها في الأساس الديني للغرب المسيحي، وعبرها يحدد الوعي

[1] " Das wichtigste Element aber, aus dem überhaupt die geschichtsdeutung hervorgehen konnte, ist die erfahrung von Übel und leid, das durch geschichtliches handeln hervorgebracht wird". Ibid, s.13.

[2] Ibid, s. 12.

[3] ibid, s. 12-12.

التاريخي من خلال الوازع الإسكاتولوجي. من إشعيا إلى ماركس، ومن أغســطين إلى هيغل، ومن يواشيم إلى شيلنغ"، لب أطروحة كارل لوفيث [1].

يفصح ظاهر الكتاب كما هو حال بسط متنه، عن الغاية من فحص غائية نوعية للتاريخ. في فواتح الكتاب يعلن الطريقة ويفصح عن جدارة المنهج، يقيم ضربا من القراءة البادئة من أخر نقطة. فنمط التدبير الأركيولوجي، سوّى صرح الكتاب على خلفية ثيولوجية سحيقة، سحبها على كل قول همّ التاريخ أو جانبه أو جاوره أو فارقه. إستوى الأمر أن تم تدبير الخلفية اللاهوتية، وفق مفهوم "الاستمرارية" و"الوعي التاريخي" لدى بوركهاردت (Burckhardt). أو حسب مفهوم "المادية" لدى ماركس( Marx)، أو مفهوم "الروح المطلق" عند هيجل(Hegel)، أو مدلول "الخلاص" عند ثلة من المفكرين واللاهوتيين (Augustin,Orose,Johalim,Bossuet)، أو مفهوم التقدم لدى الحداثيين(Voltaire,compte,Proudhom).

حصلت القناعة التامة في سداد الحجة، وأكتمل الأمر بالحكم. لم يبقى إلا توجيه دفة النظر، مستهديا بنماذج لاهوتية فاعلة في التاريخ، بالإضافة إلى التنقيب في بطون نصوص وازنة في التاريخ والقول التاريخاني، حتى يتسنى صوغ حكم نافذ. أثناء استعراضه واختباره لمفاهيم لاهوتية فاعلةّ(تاريخ الخلاص، العناية الإلهية، المعاناة، الألم، الأمل)، لا يجابه لوفيث أي استعصاء يذكر في مخاض التدليل على وجهة نظره، بالنظر إلى كونها مفاهيم مستولدة من رحم العهد الجديد والقديم. ومزكاة أيضا، بواسطة أطاريح لاهوتية خصبة.

---

[1] “Die wahrheit in dem relgiösen fundament des christlichen abendlandes beruht, dessen historisches bewußtsein durch das eschatologische Motiv bestimmt ist: von jesaia bis marx, von augustin bis hegel und von jochalim bis schelling“. Ibid, s. 29.

ينطلق في سعى مطمئن، في سبيل بيان وجاهة طرحه. يفتح كتاب المرحلة اللاهوتية حتى يستبين المنطلقات، ويربط بسلاسة اللاحق بالسابق؛ ما دام أن فهم التاريخ عند اليهود والمسيحيين، يُصرّف على جهة الخلاص، كما أن المعنى النهائي(ultime) للتاريخ يستمد وجاهته من اعتقاد إسكاتولوجي في نهاية مخصوصة للتاريخ. يلتفت إلى الطرح اللاهوتي اللاحق، فيرفع عن أغسطين وبوسوي، طرح من شأنه القول" بنظرية علمية للتاريخ، بقدر ما نلفي لديهم جملة من التعاليم الوثوقية حول التاريخ، والتي تستضيء بدورها عبر مفهومي الوحي والإيمان". كما يجد في طرح يوشاليم (Jochalim) وأُروز (orose) تأويلا وجيها لتاريخ الخلاص.

لكن إلى أي حد استطاع لوفيث أن يحافظ على رحابة استدلالاته وتماسك طرحه الذي صال به في عطاء الأولين، وأراد بالمثل سحبه على طرح المتأخرين. اتكاءً على مسلماته الأساسية، واصل بنفس المنطلقات التنقيب في عدة المحدثين، وفق سعي دؤوب عما يزكي طرح الاستمرارية والصيرورة الخطية. بيد أنه سرعان ما طفق ارتباك متفاوت في ثنايا تحليلاته، لأنماط حديثة وقديمة. فعل أي أساس حكم لوفيث بالاستواء في المنطلقات والمرتكزات. قد نشهد تغيرات طارئة ومتلاحقة على المحمولات، بيد أن بيد بيت القصيد أن تبقى الحوامل(المواضع) آمنة ثابتة؛ قد يحل مفهوم التقدم(fortschritt) محل مفهوم العناية(vorsehung)، لكنه يظل مفهوم الإيمان القاسم المشترك، فيجري استبدال الإيمان بالعناية محل الإيمان في التقدم(نفس الأمر ينطبق على مفهوم المساوة).

في معرض تقصيه لفكرة تاريخ الخلاص في النموذج اللاهوتي، لا يتوانى لوفيث في إقامة انحياز تام للطرح اللاهوتي اليهودي" بالنظر إلى الوعي التاريخي الحديث، فإنه لا يمكن فهم التاريخ انطلاقا من المعنى الكسمولوجي القديم، ولا بالمعنى اللاهوتي المسيحي. ليتبقى سوى تاريخ خاص، ممثل في تاريخ اليهود، بوصفه تاريخ سياسي يتم

تأويله على نحو ديني...بفضل ديانتهم ،أتيح للشعب اليهودي الإمكانية والقدرة الكافية لفهم مصيرهم السياسي والتاريخي على نحو ثيولوجي" وبالمقابل " فإن المسحيين ليسو بشعب تاريخي، لكون نمط انتماءهم إلى العالم، يقوم حصرا على الإيمان. زد على ذلك، أن الخلاص في المسيحية، يظل تدبيرا فراديا" [1].

يمعن لوفيث في نهج أسلوب المفاضلة، كلما برح دائرة اللاهوت. يجعل من الزمن اللاحق على المسيح، زمن اطراد متواصل إلى غاية إدراك نهاية الزمن. على عكس التصور الرتيب لدى اليونان لمدلول الزمن، القائم على نهج الاستواء بين الماضي والمستقبل، فإن التصور اليهودي والمسيحي للزمن- حسب إقرار لوفيث- يضع نصب عزمه على الدوام نحو المستقبل؛ لكون الماضي دال بالبشارة(verkündigung) على المستقبل، وكون هذا الأخير نبوءة متضمنة في الماضي.

جريا مع منطق المفاضلة، يلتفت إلى اليونان ليقرر في شأو منزلة التاريخ لديهم، فيقول" ما كان مسعى اليونانيين تحصيل أو الإمساك بمعنى نهائي للتاريخ، بقدر ما كان همهم منحصر في تحصيل النظام والجمال الظاهر للعالم. وفهم النواميس الكوسمولوجية لعالم الكون والفساد". بفعل منطق الدورة التاريخية، لم يتسنى خلق تجديد" فكل شيء يسير وفق نظام العود الأبدي نفسه (ewigen wiederkehr des gleichen)، مما يستلزم عودة نظام المسار التاريخي إلى نقطة الانطلاقة. حتى يتسنى له إقامة تقويم منزلة التاريخ في الفلسفة اليونانية، استدعى طرح كبيرهم أرسطو. حرصا على انسجام الطرح، أشهر الحكم والتحليل الذي عرضه أرسطو في كتاب "البويتيقا"[2]. لقد كان حافز أرسطو

(1) Ibid, s. 209.

(2) Ibid, s. 14.

- معلوم أن التقويم الأرسطي الذي عرضه فيه (الفقرة 9) لأوجه الاختلاف بين التاريخ والشعر، أفضى به إلى القول بعلو منزلة الشعر – وقربه من مقام الفلسفة- على منزلة التاريخ. " إن المؤرخ والشاعر لا

تقصي واستكناه القوانين الإبداعية على ضوء حزمة من الشواهد الأدبية. لو افترضنا جدلا، أن أرسطو أفصح بصريح العبارة وغيّر المقصد؛ ليجعل من الشهادة الأدبية(الشعر، المسرح)وثيقة تاريخية حية على الحدث التاريخي والسياسي اليوناني. أمر لم يجربه أرسطو و لم تستثمره تحليلات لوفيث.

لم يكن لوفيث مقِّلا في اختزالاته، وهو يستدعي أنظار مؤرخيهم( Thukydidt, Herodot)، لينيب على لسان حالهم بالقول أن ما يجري في المستقبل، يتم وفق نواميس اللوغوس(λογος) والكوسموس(κοσμος)، فالأحداث تجري وفق منهج سواء وانتظام متناغم. رأى في مقاربة هيرودوت للأحداث المستعادة ضربا من غياب المعنى، كما لاحظ عند ثوقيديد غياب الخلفية الثيولوجية والملامح الملحمية(epischen züge)، الشيء الذي استتبع انعدام التمييز بين الناسوت واللاهوت[1].

يزداد الأمر تشابكا، كلما دنى التحليل الاختزالي من إثارة مشروعية الأزمنة الحديثة. رغم إقراره الصريح بأن فلسفة التاريخ لم تتشكل سوى في القرن 18م؛ بالنظر إلى غلبة الطابع الثيولوجي على التاريخ، ألزمه الافتقار لمقاصد فلسفية أو تاريخية جليلة. فإن لوفيث، لم يرى في العصر الحديث سوى ضرب من النيوثيولوجيا، وصفة دينية مقنعة برداء الحداثة. لطالما عاب ضرب التصور الزمني الناتج عن منطق الدورة التاريخية والطبيعية، بيد أن لوفيث سقط بدوره في منطق الدورة المفهومية، لمّا أقام منظورا للزمان

---

يختلفان بكون أحدهما يروي الأحداث شعرا والآخر يرويها نثرا[...] وإنما يتميزان من حيث كون أحدهما يروي الأحداث التي وقعت فعلا، بينما الآخر يروي الأحداث التي يمكن أن تقع. ولهذا كان **الشعر أوفر حظا من الفلسفة وأسمى مقاما من التاريخ؛ لأن الشعر بالأحرى يروي الكلي، بينما التاريخ يروي الجزئي**". أرسطو طاليس: **فن الشعر**، ترجمه عن اليونانية وشرحه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة بيروت، 1973. ص 26.

[1] Karl Löwith, op.cit., ss. 16-17.

على أساس التكرار والرتابة. لهذا، يقف تصور لوفيث على اختلاف عميق مع طرح هانز بلومنبرغ(Hans blumenberg) ويورغن هابرماس(Jürgen Habermas) حيال الحداثة(شرعية ذاتية). بينما تمثل الحداثة في تصور لوفيث، استمرار أمين للزمن، من خلال تجويد مطلوب للقيم المسيحية[1].

قد يجد لوفيث، وهو ماض في التنقيب عن ضالته في بضاعة المحدثين، ما يزكي طرحه عند هيجل. بحيث آلت فلسفة التاريخ عند هذا الأخير إلى ضرب من الثيوديسا(Theodizee)، بينما كانت الصيرورة التاريخية تجسيدا لنموذج لمملكة الله[2]. كما دلّت عبارة"مكر العقل"(List der vernuft)على صيغة مستنسخة لمفهوم العناية. وكلما خانته الحجة في العقل استكن موظفا مفاهيم الإيمان والعناية. ولكن هل من السداد في شيء، تدبير المشروع الهيجلي على ركيزة ثيولوجية كلية؟. يكفي استقصاء مسار العقل في التاريخ(**محاضرات في فلسفة التاريخ**)، ولنتمعن صيرورة المفاهيم: الحرية، المساواة (**مبادئ فلسفة الحق**). فكيف أمكن الإقرار بسداد وجهة نظر **لوفيث** حيال **هيجل**، وهو واسم السياق التاريخي الذي أحاطه، بأنه مقام "الأزمنة الجديدة"

---

[1] Hans Blumenberg, op. cit., pp. 11-16. Jürgen Habermas, *le discours philosophique de la modernité*, op.cit., p. 9.

[2] “Der geschichtsprozeß nach dem Vorbild einer Künftigen Verwerklichung des Reiches Gottes verstanden wird und die Philosophie der Geschichte als einr Art Theodizee“. Karl Löwith, op. cit., s. 64.

أو"الأزمنة الحديثة"[1]. ولنا في تمهيد (**ظاهرية الروح**) استعراضا دقيقا للمخاض الذي ارتسمه الروح في معرض انبجاس الحداثة[2].

يظهر وهن واضح على تحليل لوفيث لمترلة التاريخ لدى كارل ماركس(Karl Marx)، من خلال التوّسل بمفهومه الرئيس؛ المادية التاريخية(Der historische Materialismus). لم يرى في هكذا مفهوم جذري، عديلا حيويا لمفهوم "الروح"، ولا أداة نقد جذرية لتاريخ الفلسفة المثالية. بل إن نمط القراءة التي أعملها لوفيث، صرّفت مدلول المادية التاريخية، وفق هيئة التاريخ المقدس، مصاغ في لغة الاقتصاد السياسي[3]. كما لم يرى في "البيان الشيوعي" لماركس، سوى وثيقة حية على الوظيفة التنبؤية. و لم يكن التقويم الجذري للدين من قبل رواد المادية، يبتغي الدين عينه "بقدر ما رام النقد المادي للدين، خلق وضعيات جديدة، تساهم في حرمان الدين من مصدره، ومن قوته

---

[1] لتبيُّن السياقات الدقيقة للدلالة التي اكتساها المفهومين، وبالخصوص في نظرية التاريخ (Geschichtstheorie) والكتابة التاريخية (Geschichtsschreibung) خلال القرن 18، يتعين الاستئناس بنظر "**راينهارت كوزليك**" في مؤلفه الهام(**المستقبل الماضي**):

- Reinhart Kosellek, vergangene Zukunft, op. cit., s. 302.

[2] “ Du reste, il n’est pas difficile de voir que **notre temps** est temps de gestation et de **transition** à une **nouvelle période** ;**l’esprit a rompu avec le monde de son être-là et de la représentation** qui a duré jusqu’à maintenant ; il est sur le point d’enfouir ce monde dans le passé, et il est dans le travail dé sa **propre transformation**...l’ébranlement de ce monde est seulement indiqué par des symptômes sporadiques ; la frivolité et l’ennui qui envahissent ce qui subsiste encore, le pressentiment vague d’un inconnu sont les signes annonciateurs de quelque chose d’autre qui marche ‘’.G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l’Esprit,* T 1 , Traduction Jean Hyppolite, Ed Aubier 1999 , p. 12.

[3] “Der historische Materialismus ist Heilsgeschichte in der sprache der Nationalökonnomie“, Ibid, S. 54.

التبريرية...كما أن مدلول الإلحاد (Atheismus) عند ماركس، لا يحمل جهة الآلهة الوثنية أو المسيحية، بقدر ما يصرّف ضد الأصنام الأرضية(iridische Götzen)"[1].

أثناء تقويمه لفكرة التقدم عند المحدثين، لم يرى يُقر لها بأصالة ذاتية. ليست سوى تعبير "عن فكرة مسيحية في أصلها، وضد مسيحية في نزعتها"[2]. بالنسبة للوفيث فـإن الميسم الثيولوجي، يبقى معطى حيويا وأقنوم فاعـل؛ لـدى فـولتير(Voltaire) أو كومت(Compte)، برودون (Proudhon) وفيكو(Vico). من وجهة نظر لوفيت، فإن عدم وسم التقدم باسم الدين عند **فولتير**، ليس دالا على غياب الدين. كما أن إقـرار **برودون** بإزالة الطابع القدري عل العناية، ليس دالا على غياب العناية. وبالرعم مـن توسّل تحليلات فيكو، بوسائل تاريخية وطبيعية، فلم يرى لوفيث في أفق تصوُّره، سوى تطلع ثيولوجي محض.

قد يوحي مجمل النظر الأنف في معطى الحداثة، حسب ضرب التقويم الذي صُرِّف حيالها، في أفق الاستقصاء عن مدلوليتها(Bedeutsamkeit)؛ إن جهة الوجود بذاته أو الوجود بغيره، بقواسم متداخلة مع عين الإشكال(الحداثة والتراث) الذي تتالى وقعه على روح التفكير في الثقافة العربية الإسلامية، طوال القرن الفائت. بيد أن طرق سؤال "الهوية" بين محك القطيعة والاستمرارية، أو بين معيار الذاتية والغيرية، تبعا لتنوع أنماط تصريف هذا السؤال في فضاء الفكر المتهوي(identique)، ليس هو عين الإشكال الذي طال مدلول المشروعية في أفق الفكر المعاصر. ما دام أن مناط الاستشكال الأول، تعين على ضوء الافتراض الآتي: بما يتعين الحدوث أو كيف نحدد الوجود؟. في حين أن عمق الاستشكال الثاني، تأسس على ضوء الافتراض التالي: كيف

---

(1) Karl Löwith, op.cit., s. 59.

(2) “er ist seinem Ursprung nach christlich, und seiner Tendendz nach antichristlich”. Ibid, s. 71.

تعيّن الحدوث؟. فشتان بيت همّ منصب على حدث معطى، وبين همّ مهموم بإنشاء حدث غير معطى[1]. فليس يبلغ الإنسان مقاما جليل في الوجود، إلا إذا استدرك مكامن القصور فيه، وسدد فكره أخذا بالفعل والتفاعل، لا مستكينا إلى الانفعال والمقايسة.

على سبيل الختم: لقد نمّ نمط التقويم الذي أقامه لوفيث للحداثة، كما هو الشأن في جملة الأطروحات السالكة نفس المسلك، على تدبير هووي[2] لإشكالية الراهن، مُقام وفق أسس وركائز قمينة بأن تهب للراهن بنى معقوليته. لهذا ظلت المفاهيم رهين تدبير هووي واستمسك النظر عن الطريق الحيوي. إن الفهم الحيوي للحداثة، يحسن فهمه وتدبير نجاعته وفق الثالوث المفهومي الآتي: **الإنية، الآنية، الحدثية.** إن الإنّية هي نمط الإتيان في الآن من غير إقامة، كما أن الحدث بوصفه نابتة الصلة بىن الإنية والآنية، ليس بضرب من الأصل القار في الآنية، وليس بسليل آمين للإنية. إن المفهوم (استوى حداثة أو غيرها) هو نمط من التدبير المستمر، خال من كل أصالة أو ادعاء هووي. إن الأصالة غير قائمة في الأصل[3] بما هو حامل لدلالة زمنية(الماضي والحاضر)، أو شرعية

[1] فليس خاف على أن "المقايسة" مثّلت الوتد الرئيس في درب بسطه لعصب إشكاليته الموضوعة، ولعمري أن ذلك ما هو إلا آية من آيات محو أنفسنا من الوجود.

[2] لنا جلاء واضح لمثل هذا التأهيل المتهوي، في طروحات الفيلسوف طه عبد الرحمن، وفق ما يعبر عن ذلك في بعض من أقاويله الآتية " إن مرادنا هو بيان كيف أن الفعل الحداثي يجد رقيه في الممارسة الإسلامية بما لا يجده في ممارسة غيرها". طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**؛ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت 2006. ص. 18.

[3] في مضمار تدبر القول الأصيل في حل من كل ثبتّ متهوي أو زماني، نورد بعض الأبيات للمفكر والمتصوف محيي الدين بن عربي(638/558 هــ):

الأصل قد يثبته فرعه — والفرع لا يثبته الأصل
الأصل لا أصل له فاعتبر — فذر الذي ليس له أصل
الفرع قد يرجع في علمنا — أصلا لا ينكره العقل

– **ديوان محي الدين بن عربي**، شرح محمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت 1996. ص. 113.

إنّية (النحن والآخر). إن تقويم الأصالة ضرب من الاستغناء المؤصّل عن الإنية والآنية. فالأصل غير مقيم فينا أو بيننا، أو شيء يستلف من غيرنا أو زمنية محمولة على الإنية. إن الأصل هو الهائل القائم فينا والعابر لذاتنا. إنما روح الحداثة، رهان وطيد، اللائح على الدوام في أفق الزمان.

# تریاق/سم أفلاطون ، قراءة في مقالة لجاك دريدا

## *Pharmacie de Platon*

✍توفيق فائزي

أكاديمية وجدة

## تقديم

نشرت مقالة: ترياق/سم أفلاطون *Pharmacie de Platon* في مجلة تيل كيل Tel Quelالعدد المزدوج 32 و33 عام 1968. وصارت بعد ذلك جزءاً من كتاب *La dissémination* منشورات سوي Seuil عام 1972. ولا مجال هنا لإطالة الحديث عن المؤلِّف وهو الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا Jacques Derrida الذي يرتبط باسمه مشروع (التفكك) Déconstruction فما يهمنا هو المقالة ذاها.

جعل دريدا في المقالة محاورةَ أفلاطون المسماة فيدر *Phèdre* مركزاً لبحث مقام الكتابة في فلسفة أفلاطون، ومنطلقاً للحديث عن الكتابة في محاورات أخرى له.

### 1. ترجمة العنوان

هل يحق لنا ترجمة العنوان بصيدلية أفلاطون؟ ما فعله كاظم جهاد (صيدلية أفلاطون، دار الجنوب، تونس، 1998) وقد يكون سبب ترجمة كاظم جهاد Pharmacie بالصيدلية هو دلالة الكلمة الفرنسية في استعمالها الآن على مكان بيع الدواء، ولكن تدل أيضاً على علم إعداد الأدوية وتدل على المهنة. وفي كل الأحوال

تحتفظ الكلمة الفرنسية بروابطها مع الكلمة اليونانية لأنها احتفظت بجل لفظها، وحُقَّ لها أن ترث الغموض الذي اكتنف دلالات كلمة فارماكون Pharmakon اليونانية. ادَّعى جاك دريدا أن الكلمة مما تستحيل ترجمته[1]، لدلالتها على أمرين ضدين في الوقت نفسه: الترياق والسم. وليس الأمر كذلك، ذلك أنها ستتصف بذلك الغموض إن لم يُحدَّد لها سياق تحمل فيه بمعنى خاص، فتدل في سياق على الترياق وفي سياق آخر على الداء أو السم. نعم قد نجد معنى عاما أقرب إلى ما يداخل الجسم فيفعل فيه أثراً قد يكون سيِّئاً فيصير سمّاً أو حسنا فيصير دواء. وقد بحثتُ عن كلمة عربية من الأضداد تدل على الداء والدواء في الوقت نفسه فلم أعثر عليها. ولقد تداول الفلاسفة والأطباء العرب كلمات حاولت أن تترجم فارماكون Pharmakon وهي الدواء والعقار والسم والشراب والمسهل[2]. وليس هذا الاختلاف إلا بسبب مراعاة السياقات المتعددة، فيظهر بذلك أن ادعاء استحالة ترجمة فارماكون Pharmakon هو بسبب تجريدها من سياقات استعمالها. ولا يخفى أن في مفهوم الكلمة تدخل ليس بالهين لوضع دريدا الفلسفي، فما الحدود بين الوضع وبين الواقع الفيلولوجي؟

## 2. مقصد المقالة وأهميتها

تعتبر هذه المقالة من المقالات التي بحث فيها جاك دريدا الكشف عن تناقضات الفلاسفة الناتجة عن الإعلاء من شأن اللوغوس، إذ كانوا مكرهين على استعارة ما

---

(1) Jacques Derrida, *La dissémination*, Editions du Seuil, 1972, p.122.

(2) Voir Le site: http://telota.bbaw.de/glossga/search.php

لضده وهو الكتابة ليتُصور بها[1]، فيصير بذلك للكتابة فضل على اللوغوس، إذ بها يمكن أن نتصوره.

ومقالة دريدا هي من أجل بيان خضوع أفلاطون للعبة استعمال كلمة فارماكون Pharmakon وما يشتق منها كـ فارماكوس Pharmakeus التي وُصف بها سقراط إذ وصف بأنه من يسُمُّ غيره[2]. وفارماكوس Pharmakos وهواسم للشخص الذي يُضحَّى به أو يُنفى خارج أسوار المدينة فيُرجى بذلك التخلص من شر وقع بها[3] ... لم يكن أفلاطون في نظر دريدا من يَكتب بل كان من يُكتب وكانت تكتبه هذه الكلمة. لعبة نصية غير متحكم فيها بسبب غموض الكلمة.

كان منطلق المقالة إذن هو محاورة فيدر محاوِر سقراط، وهي محاورة تناولت الكتابة من بين موضوعات أخرى كالخطابة والحب. وفي المحاورة إنزالٌ للكتابة منزلة دون القول المنطوق، دون اللوغوس. والمقالة عبارة عن بيان للتناقضات التي يقع فيها نص أفلاطون، فالكتابة التي سيحط من شأنها ستُتَخذ في الوقت نفسه نموذجاً لإدراك المنطق. الكتابة باعتبارها صورا واستعارات وقيما ستعود لتبث سمها أو ترياقها في اللوغوس، فسيستعير منها القيم والصور التي بفضلها سيُدرِك نفسه. ونعلم مآل هذا الأمر: أن يعتبر دريدا الكتابة هي الأصل لا اللوغوس. ولكن الكتابة المقصودة هنا ليست هي الكتابة المعروفة بل الكتابة التي سيحولها إلى مفهوم فلسفي كباقي مفاهيمه الفلسفية التي هي عبارة عن أضداد.

---

[1] يعتبر كتاب عن علم الكتابة *De la grammatologie* من الكتب التي تضمنت جزءا هاما من هذا الكشف، ويتعلق خاصة بموقف الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو من الكتابة.

[2] Jacques Derrida, *La dissémination*, op.cit, p.146.

[3] Ibid, p. 159.

### 3. تناقضات نص أفلاطون

لا نسعى، للتعريف بهذه المقالة، إلى أن نتحدث بتفصيل بل بإجمال، وقد اخترنا أن نجمل بعض التناقضات التي اجتهد دريدا لكشفها في نص فيدر لأفلاطون، وهي أربع:

**التناقض الأول:** نعلم موقف أفلاطون من الأساطير التي حط من قيمتها ليعلي من شأن اللوغوس/المنطق، وقد دعا في بداية المحاورة، محاورة فيدر، إلى إبعادها وإرسالها. إلا أن أفلاطون على لسان سقراط في المحاورة نفسها سيستعين بأسطورتين: أسطورة الصراصير وأسطورة طوت Thot لتأويل الكتابة[1]. وتحكي أسطورة طوت عن لقاء بين إلاه الصناعات وهو طوت ذاته، والملك تاموس Thamous وهو ملك من ملوك مصر. وسيعرض طوت صناعاته على الملك الذي سيبدي رأيه في كل صناعة مبديا فضائلها أو رذائلها حتى يبلغا صناعة الكتابة التي يقترحها دواء للمصريين الذين ستصيِّرهم الكتابة أكثر علما وأقدر على التذكر. وتصير بذلك الكتابة دواء ضد النسيان. ويجيب الملك مبينا رذائل الكتابة فهي على عكس ما يظن طوت تسبب النسيان، وتجعل الناس يعطلون التذكر ويلجئون إلى آثار خارجية، ولن يعملوا على أن يتذكروا من دواخلهم. ليس الدواء دواء بل داء وما كان يبدو ترياقا هو في الحقيقة سم. إبعاد للأساطير قولا ولكن استعمالها فعلا.

**التناقض الثاني:** إن الكتابة التي سيحط من شأنها سقراط هي التي ستسحره وتخرجه عن طوعه مكرهة إياه على الخروج من المدينة، وهي المكان الذي يعتبره

---

[1] Ibid, p.93.

طبيعيا، ذلك أن كتابات كانت بحوزة فيدر ستثير فضول سقراط، وتجعله يخرج خارج أسوار المدينة، وهذا ما لم يكن من عادته[1].

**التناقض الثالث:** يتتبع دريدا كيف يفقد أفلاطون تحكمه في لعبة النص ويصير الفارماكون بمعنى السم موصوفا به أيضا ما يقوم به سقراط. في الكثير من محاورات أفلاطون يوصف سقراط بالساحر وبالذي يسم غيره Pharmakeus وبقنديل البحر، بل إن سمه أخطر لأنه يداخل النفس. وأحيانا يصير ما توصف به الكتابة موصوفا به اللوغوس، فما كان سما يصير دواء وترياقا حينما يتعلق الأمر به، فاللوغوس بذلك فارماكون أيضا، ويتحول سقراط إلى مداو. وبذلك يصير الفارماكون اسما آخر للصورة المثالية وللحقيقة وللعلم وللجدل وللفلسفة فهذه عبارة عن أدوية نعارض بها سموم السفسطائية[2]. وبذلك يكتسب الفارماكون معنى أصليا قبليا.

**التناقض الرابع:** ود أفلاطون أن تُدرك المعاني المعقولة دون لوغوس، ولكن هيهات، فاللوغوس وسيط لا بد منه، إلا أن هذا الوسيط مما ينبغي أن يستحضر المعاني المعقولة بصورة حية، ولا يتم ذلك إلا لكون اللوغوس هو نطق النفس الحية الحاضرة زمن اتصالها بالعالم المعقول. ستُنسب بذلك كل الفضائل للوغوس فهو حي يحضره صاحبه أي المتكلم. وستنسب بالمقابل للشيء المكتوب كل الرذائل، فالمكتوب لا يحضره صاحبه، والمكتوب شيء ميت إذ هو منفصل عنه. يعتبر المكتوب نسخة للمنطوق تكرره ولكن بعد أن صار أثرا بعد عين. أما اللوغوس فيكرر الصورة المثالية وهي عين حاضرة. يفرق لذلك أفلاطون بين نوعين من أنواع الذاكرة: ذاكرة ميتة أي

---

(1) Ibid, p. 87.

(2) Ibid, p.154.

ذاكرة لا تتذكر إلا بمعونة الآثار الميتة Hypomnesis وذاكرة حية تستحضر الصور المثالية دون وسائط دالة أي دون آثار دالة[1] Mneme.

ويبين دريدا أن سعي أفلاطون لاستحضار المعقولات مستحيل[2] ذلك أن الاستحضار لا يتم إلا وما أُحضر أثر ما. كيف ذلك؟ المعنى المعقول ذاته لا يمكن إدراكه إلا وهو شيء مكتوب: صورة أو مثال أو رسم منطبع في النفس. يكون أفلاطون بعلم منه أو بغير علم يستعير من الكتابة صورا ليتصور بها اللوغوس. اللوغوس مكتوب أيضا، إلا أنه مكتوب في النفس، نوعان إذن من الكتابة، ونوعان من الأثر مما يجعل الكتابة نموذجا ومفهوما أصليا. لن يكون الجدل هو العلم النموذجي بل علم الكتابة، وهو ما جعله دريدا اسما لكتابه *De la grammatologie*.

ولمزيد بيان لهذا التناقض يبين دريدا أن أفلاطون عاد منهزما ليتخذ من الحروف المكتوبة نموذجا لتصور اللوغوس[3]، وفي محاورة طيماوس استعارات كتابية لتصور الهيولى التي اعتُبرت مكانا تنطبع أو تكتب فيها الآثار والمثالات[4]. هذا عن المفارقة الكبرى، أن يستعير اللوغوس من الكتابة صوره.

---

[1] Ibid, p.135.

[2] Ibid, p.210.

[3] Ibid. p.204.

[4] Ibid, p.199.

## خاتمة

ويكون دريدا بذلك قد كشف في نص أفلاطون عن لعبة لم يتحكم فيها، ويبين أن الكاتب لا يستطيع أن يبصر كل الخيوط التي نُسج منها نصه[1]. تعتبر هذه المقالة أيضا نموذجا يمكن أن نتلمس به كيفية قراءة دريدا للنصوص. إلا أنها قراءة تواجَه بأسئلة كثيرة: أليس لأفلاطون مقاصد حية كان يريد إبلاغها؟ ورغم أنه التجأ إلى الكتابة، وفعلت الكتابة ما فعلت في مقاصده فإن المطلوب هو أن نميز مقاصده الحية التي يمكن استنباطها من آثار ما خلف. أفليس ينبغي ألا نحمِّله وزر ما تولد، بفعل كتابته، من آثار جانبية مما لم يقصد إليه؟ كيف نفرق بين ما يضعه دريدا من المفاهيم التي يسعى أن يؤول بها النصوص، وبين ما هو الحقيقة الفيلولوجية لتلك النصوص؟

---

[1] Ibid, p. 79.

# عرض في كتاب "براديغما جديدة لفهم عالم اليوم" لـ ألان تورين

✍ محسن أفطيط

أكاديميّة وجدة

## تقديم

يبحث كتاب "**براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**" مسألة التحولات التاريخية الكبرى التي طالت المجتمع الغربي، بدءا من القرون الأولى من تحديثه إلى اليوم، إذ يبين بأن الباحثين عملوا على وصف وتمثل وتحليل الواقع الاجتماعي بمصطلحات سياسية هي : الفوضى، النظام، والملك، والدولة، والشعب، والأمة، والثورة. لكن بعد الثورة الصناعية وتحرر الرأسمالية من السلطة السياسية، انتقلنا إلى استبدال تلك المصطلحات والمفاهيم بأخرى اقتصادية واجتماعية مثل: الطبقات الاجتماعية، الثروة، التفاوت الاجتماعي، اعادة التوزيع، النقابات، الحراك الاجتماعي، وهي المقولات التي أسست لـــ"براديغما" اقتصادية واجتماعية.

أما اليوم، وبعد انتصار الاقتصاد على السياسة، فقد أصبحت هذه المقولات الاجتماعية مبهمة وفاقدة للقدرة على استيعاب قسم كبير من تجربتنا المعاشة،" وبتنا معها بحاجة إلى براديغما جديدة لأنه لم يعد في وسعنا العودة إلى البراديغما السياسية، لا سيما وأن القضايا الثقافية بلغت من الأهمية حدا يفرض على الفكر الانتظام حولها"[1].

---

[1] ألان تورين، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، ترجمة جورج سليمان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ص. 13.

إن البراديغما الجديدة هي براديغما ثقافية، تحاول نقلنا إلى مرحلة جديدة من خلالها يمكن وضع تصورات جديدة حول المشهد العالمي المعاصر، وأيضا تسمية الفاعلين الجدد والصراعات الجديدة، والصور المكوّنة عن الأنا والجماعات، إنها براديغما تحاول إظهار الانتقال من لغة اجتماعية إلى لغة ثقافية تتناول الحياة الجماعية :" في كل مرة تتبدل نظرتنا إلى ذواتنا وبيئتنا وتاريخنا، نشعر أن العالم القديم تحول إلى أنقاض وليس في الافق ما ينبئ بالحلول مكانه، ذلك ما نشعر به اليوم، لكننا سنحاول كما فعلنا سابقا إنشاء تصور جديد للحياة يخولنا الإفلات من الشعور المقلق بفقدان كل معنى، فإن نهاية أحد العوالم ليست نهاية العالم"[1].

باختصار إن الفكرة التي يدافع عنها هذا الكتاب هي تغير البراديغما التي نتصور انطلاقا منها الحياة المجتمعية والشخصية . إننا نخرج من العصر الذي كان يتم فيه تفسير كل شيء والتعبير عنه بمصطلحات اجتماعية، وعلينا أن نحدد المصطلحات الملائمة لصياغة هذه البراديغما الجديدة التي نلمس جدتها في كل جوانب الحياة الجماعية والشخصية.

إن البراديغما الجديدة هي براديغما ثقافية، كما تشهد على ذلك الأسئلة الكبرى المطروحة في هذا الكتاب: ما موقع الأقليات؟ هل للجنسانية موقع مركزي؟ هل هو زمن عودة الاديان؟...

بداية أريد أن أعرض بإيجاز الخطوط العريضة لهذا العرض والتي يمكن بسطها في النقط التالية:

- أولا: تحديد المقصود بالذات الفاعلة بشكل موجز ومختصر.

---

[1] نفسه، ص. 17.

•ثانيا: الوقوف على معنى الحقوق الثقافية ومقارنتها بالحقوق السياسية.

•ثالثا: استنتاجات.

## 1. الذات الفاعلة

هي تلك الذات التي تنفلت من كل سلطة تمنعها من أن تكون ذاتها. إن القوى والأنظمة والسلطات تعمل دائما على تحويل الإنسان إلى آلية من آلياته القمعية، والنتيجة هي سلب الذات معنى وجودها. ومن هذا المنطلق، فإن الذات الفاعلة هي ذات ثائرة رغم تأرجحها بين الغضب والأمل. "إن ما يخول الذات الفاعلة إثبات ذاتها، بالدرجة الأولى، هو مقاومتها ما يؤدي إلى استلابها ويمنعها من التصرف وفق ما يقتضيه بنيانها الذاتي. إن الذات الفاعلة الشخصية تناضل ضد إشكال الحياة الاجتماعية التي تسعى إلى تدمير نضالها ضد الفردانية التي تتحكم بها محفزات الأسواق والبرامج... إن الذات الفاعلة هي فعل ووعي أكثر منها كلاما تحليليا "[1].

وفي مستوى أخر يحدد الان تورين الذات الفاعلة بمقاومتها عالم الاستهلاك اللا شخصي أو عالم العنف والحرب. إن هذا التصور يقود، حسب الكاتب، إلى فكرة النضال الاجتماعي والوعي الطبقي والشعور القومي، لكن بمضمون مختلف عن التصوّرات السابقة، ومع ذلك فإن الذات الفاعلة هي ذات مقاومة ومقاتلة من أجل الحرية. ومن خصائص الذات الفاعلة أنها لا تطابق ذاتها بالكامل لأنها تشكل نقيضا للهوية، فهي تبقى مقيمة في عالم الحقوق والواجبات، أي عالم الأخلاقية وليس في عالم الاختبار والتجربة. فالدفاع عن المواطن ضد الدولة هو دفاع عن الذات الفاعلة، بالرغم من وجود مؤسسات تعمل على دمج الفرد لخدمة مصالح الدولة ومرافقها. والنتيجة أن

[1] نفسه، ص. 37.

حرية الذات لها ثمن باهض جدا، لأنه لا وجود اليوم ولا في أي ثقافة سالفة لصورة ذات فاعلة من دون تضحية ولا بهجة.

إن الذات الفاعلة هي على صلة وثيقة بمفهوم الحقوق الثقافية لأنّ: "تاريخ الذات الفاعلة هو تاريخ المطالبة بحقوق أكثر فأكثر عينية، تحمي خصوصيات ثقافية لم تعد تتجدد بالعمل الجماعي الطوعي والمؤسسات المولدة للانتماء والواجب. هذا الانتقال من الحقوق الاكثر تجريدا الى الحقوق الاكثر عينية هو الذي يقود إلى واقع الذات الفاعلة"[1].

من هذا المنطلق يدعو تورين الفاعلين السياسيين، وخصوصا المنتمين إلى الاحزاب السياسية، إلى عدم الفصل بين الحقوق الثقافية من جهة والحقوق السياسية والاجتماعية من جهة أخرى، فالذات الفاعلة لا يمكن أن تؤكد ذاتها خارج ما هو اجتماعي وثقافي. فما المقصود بالحقوق الثقافية؟

## 2. الحقوق الثقافية

يرى ألان تورين أن النضال من أجل الحقوق الاجتماعية كان قائما في صميم الحياة الاجتماعية والسياسية خلال الفترة التي كانت فيها البراديغما الاجتماعية هي المسيطرة، أما اليوم فإن قيام البراديغما الثقافية يضع المطالبة بالحقوق الثقافية في الواجهة. مثل هذه الحقوق، وإن كان لا يزال يجري التعبير عنها بالدفاع عن نعوت خاصة، تضفي على الدفاع المذكور معنى شموليا.

---

[1] نفسه، صص. 189-190.

يذهب الكاتب إلى أن تفكك المجتمع، وعدم قدرة مؤسساته على ضبط ودمج الأفراد، قاد إلى ظهور فردانية ثائرة على قواعد الحياة الجماعية، وأيضا إلى بروز نمط أخر من أنماط التغيير يتمثل في المطالبة بحقوق ثقافية تعني مجموعات بالدرجة الأولى. وهنا يعرض تورين لحالة الدول المتعددة القوميات، وبشكل خاص لحالة الأقليات القومية التي تطالب ببعض صفات الاستقلال، مثال البلدان التي كانت خاضعة لسيطرة الاتحاد السوفياتي في الماضي، إذ شكل المجريون، بنوع خاص، أقليات مهمة خارج المجر، وتحديدا في سلوفاكيا ورومانيا. كما يقدم أمثلة عن الاكراد وكاطالونيا وكيبيك، ليؤكد أنّ هذه الأقلّيات لا زالت تدافع عن حقوقها الثقافيّة، كالحقّ في اعتماد لغتها في مجالي التعليم والحياة الإدارية.

إنّ مسألة الأقلّيات كانت وراء العديد من النزاعات الداميّة والتي تزداد دمويّة عندما تنعدم البنية القوميّة، مثال منطقة البحيرات الكبرى في إفريقيا، أو يوغوسلافيا عندما انهارت إمبراطورية الصرب الصغيرة. بل، يجعل من هذه المشكلات أساس اندلاع الحرب العالمية الأولى...غير أنّ جديد اليوم هو ظهور جماعات تنهض على أسس قوميّة أو دينيّة أو إثنيّة، والتي لم يكن لها وجود إلا في الدائرة الخاصة، قد اكتسبت وجودا علنيا قويا يجعلنا نشكّ في الانتماء القومي لهذه الجماعات. والسبب وراء تنامي هذه الجماعات في عالمنا المعاصر حسب الكاتب، راجع إلى رفض الدول المعنية الاعتراف بوجود هذه الأقلّيات، مثال الجمهورية الفرنسية التي كانت تعمل على دمج المهاجرين الوافدين بالجماعة القومية التي تعتبر نفسها حاملة قيما شاملة. والأكثر تطرّفا الدستور الأمريكيّ الذي يعتبر أعمى إثنيا[1]. الأمر الذي يفسّر عنف الحركات الانفصاليّة بين الأمريكيّين الذين هم من أصل إفريقي على مدى التاريخ، لينتهي الكاتب إلى التأكيد على أننا نعيش اليوم ضعف الجماعات القومية وتعزز الجماعات الإثنية.

---

[1] لا يولي اعتبارا لموضوع الإثنيات.

يعلن تورين أن قراءته لدراسات ويل كيمليكا w.kymlicka. في مجال الأقليات، جعلته يحسم في موضوع دراسته: هل سندرس الأقليات دراسة تتناول الدفاع عن حقوقهم والطريقة التي يندرج بها هذا الدفاع داخل الحقوق السياسية للجميع؟ أم أن موضوع دراساتنا سيكون الحقوق الثقافية؟ ليقع الاختيار على الصيغة الثانية، لأن الصيغة الأولى حسب تورين تضعنا مجددا في إطار سوسيولوجيا النظام الاجتماعي والعلاقات بين الأكثرية والأقلية وشروط العدالة، في حين أن الصيغة الثانية تتركز في الذات الفاعلة، وهو اختيار يقر تورين بأنه يسيطر على حركة تحليله.

يلاحظ تورين أنه منذ أن دخل الإنتاج الجماهيري مجالي الاستهلاك والاتصالات، بعد مجال الصناعة التحويلية، ومنذ أن امتلأت الحدود بتوزيع المنتجات والخدمات نفسها في العالم أجمع، تعرضت الكثير من تصرفاتنا لخطر الثقافة الجماهيرية، وأصبحت مهددة بعد أن كنا نعتقد أنها محمية. مؤكدا أن أهم النزاعات والمطالب المبنية على أصعب الرهانات تتكون كلها في المجال الثقافي ولهذه النزاعات الثقافية تمظهرات عدة أهمها : التبعية الثقافية التي تطال الدول كما تطال الأقليات الإثنية والدينية والجنسية، تهديد البيئة، مطالب النساء في إرغام المجتمع على الاعتراف بمطلبهن المزدوج: المساواة والاختلاف. إن هاته الظواهر تحمل تغييرا أعمق من تلك التي عودنا عليها المجتمع الصناعي يقول الكاتب.

ينتقل بنا ألان تورين إلى المقارنة بين الحقوق الثقافية والحقوق السياسية، مؤكدا أن الحقوق الثقافية ليست امتدادا للحقوق السياسية، فهذه الأخيرة اقترنت بنشأة الجمهوريات التي يمارس فيها الشعب السيادة، وهي حقوق يجب منحها لكل المواطنين، أما الحقوق الثقافية من طبيعتها حماية شعوب معينة، مثال: المسلمين الذين يطالبون بحق الصيام في شهر رمضان، والمثليين والمثليات المطالبين بحق التزاوج، فالمسألة هنا ليست مسألة أن يكون هؤلاء كالآخرين وإنما العكس مختلفين عنهم. كما أن الحقوق الثقافية

لا تقتصر على حماية إرث أو السماح بتنوع الممارسات الاجتماعية، بل تجبر على الاعتراف. وتقابل بينها وبين الشمول التجريدي بفلسفة التنوير والديمقراطية السياسية.

إن الحقوق الثقافية تمكن كل شخص من بناء شروطه الحياتية، وفقا لطريقته في الجمع والتنسيق بين مبادئ التحديث العامة والهويات الخاصة. وهي تجيش أكثر من غيرها لأنها عينية وتختص دائما بشعب محدد يكاد يكون أقلية. كما تستدعي مجموعات عينية محددة بشكل أمتن وأعمق من المواطنة أو الانتماء الطبقي.

ينتقد تورين مقولة "الحق في الاختلاف"، مستبدلا إياها بمقولة الحق في الجمع بين الاختلاف الثقافي والمشاركة في نظام اقتصادي يزداد تعولما، هادفا من هذا الانتقاد إبطال فكرتين: الأولى: أن الحداثة تتربع فوق كل الفاعلين الاجتماعيين. والثانية: أن هناك ثقافة وحيدة قادرة على الاستجابة لمتطلبات الحداثة.

ينتهي الكاتب إلى أن الانتقال من الحقوق السياسية إلى الحقوق الاجتماعية، ثم إلى الحقوق الثقافية أدى إلى توسيع المطالبة الديمقراطية ، بحيث شملت كل مظاهر الحياة الاجتماعية، مع تأكيده بأن الهدف من هذه الملاحظات الأولى حول الحقوق الثقافية هو تحديد مكانة هذه الأخيرة بالنسبة إلى الحقوق السياسية والحقوق الاجتماعية، ولا سيما حقوق العمال الذين شغلوا تدريجيا مكانة مركزية في ما عرفته المجتمعات الحديثة، الماقبل صناعية، ثم الصناعية من حركات وصراعات.

## خلاصات

تشكل موضوعات الكتاب كلا مترابطا يساهم في بناء " البراديغما الجديدة" مع إبراز التحولات التاريخية بمفاهيم ومقولات تتيح فهم هذا التحول، ويمكن إيجاز أهم الاستنتاجات في النقط التالية :

أولا، نقطة الانطلاق هي العولمة، والتي تعني حسب تورين شكلا متطرفا من إشكال الرأسمالية يقوم على الفصل التام بين الاقتصاد وسائر المؤسسات التي لا يسعها ضبطها والتحكم بها، لا سيما المؤسسات الاجتماعية والسياسية.

ثانيا، إن زوال الحدود يقود إلى تفكك ما كان يسمى مجتمعا، والى ظهور الذات الفاعلة التي تعني إرادة الفرد في أن يكون فاعلا لوجوده الخاص، بعد أن كان يتم إسقاط قدرتنا الخلاقة وراء تجربتنا الخاصة التي اتخذت وجوها متتالية هي : الله، الدولة، التقدم، والمجتمع الطبقي.

ثالثا، الذات الفاعلة ذات طبيعة شمولية. فهي كالحداثة، تقوم على مبدأين أساسيين: اعتناق الفكر العقلاني، واحترام الحقوق الفردية الشاملة. التي تتخطى جميع الفئات الاجتماعية الخاصة.

رابعا، إن مرحلة البراديغما الاجتماعية سيطر عليها النضال من أجل الحقوق الاجتماعية، أما اليوم في مرحلة البراديغما الثقافية فإن المطالبة بالحقوق الثقافية أصبح في الواجهة.

خامسا، إن تفتت المجتمع الذي زعزعته وهدمته العولمة يقود إلى صراع مركزي بين قوى لا اجتماعية عززها العولمة: حركات السوق، الحروب، الكوارث المحتملة. وبين الذات الفاعلة المحرومة من دعم القيم الاجتماعية التي تم القضاء عليها

# قراءة في أطروحة 'الفكر المركب' لإدغار موران

محمد أطبل الحامدي

أكاديمية مكناس

تنعكف هذه الدراسة على رصد إحدى التجارب الفريدة التي ابتدعها المفكر الفرنسي "إدغار موران" في تناوله للعديد من الإشكاليات المتصلة بحقول كثيرة، تتراوح بين المعضلات الإبستمولوجية وقضايا العلوم الإنسانية، وما يستتبع ذلك من أسئلة تهم واقع الثقافة البشرية ورهاناتها في عالم اليوم، هذا العالم المليء بالتحديات والمآزق والانحرافات، فإذا كان العلم المعاصر قد راكم تجارب تستحق الاعتبار تنظيرا وممارسة، فهذا لا يمنع من كشف تهافته الزائد ومغالطاته الخادعة خاصة وأن مهمة الفيلسوف كانت عبر التاريخ تروم أساسا مساءلة البداهات، وتقويض المسلمات التي تجعل من نفسها بناءات مرصوصة تنضبط لها العقول وتستسلم لها النفوس.

يطل علينا "إدغار موران" بمغامرة فكرية غنية تستحق الدرس، ليس لتقلدها والإمعان في هضمها، بل وأيضا للانخراط في مسلسل إشكالياتها في أفق إرساء بدائل ممكنة تتجاوز البراديغمات التي انطلت على الفكر الإنساني منذ الأزمنة البائدة. ولتحقيق هذا المطلب سننفتح على أحد مؤلفاته وهو: "مدخل إلى الفكر المركب". "Introduction a la pensée complexe"[1]، هذا المؤلف الذي ينطوي على ستة

---

[1] Edgar Morin, *Introduction a la pensée Complexe*, édition de seuil, Paris, 2005.

الكتاب مترجم إلى اللغة العربية: إدغار موران، **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركب**، ترجمة أحمد القصوار، ومنير الحجوجي، الطبعة الأولى، دار توبقال، الدار البيضاء، 2004.

فصول توجهت إلى نقد العقل من حيث أنه ينتج معارف متهافتة، لذلك لابد من الوقوف عند أخطائه وجهالاته - تلك- التي تؤسس لصيغ مشوهة تقوم على التبسيط ولا تعطي أيه أهمية لتعقيد الواقع، إن الفتوحات التي دشنها العقل في كل القطاعات: فيزياء، بيولوجيا، سيكولوجيا، سوسيولوجيا... استطاعت أن تبهر حياة الناس بالمنجزات الإمبريقية، لكن مع ذلك ظل الفكر الإنساني يضمر في أعماقه العديد من الأساطير والظلمات، حتى أن تقدم المعارف ظل يوازيه تقدم آخر في اتجاه الجهل والعمى، ومن ثمة سيكون من الضروري تسجيل الملاحظات الآتية:

- إن ما يجعل من الخطأ نكسة بالنسبة للعلم ليس هو الخطأ نفسه على مستوى الإدراك أو غياب الانسجام المنطقي، ولكن المشكلة هي الطابع التنظيمي والتقني للأفكار في إطار أبنية نظرية تجريدية وإيديولوجية، تتحول في آخر المطاف إلى عقائد راسخة.

- سوء تقدير وجهل متصل بتطور المعرفة العلمية.

- هذا بالإضافة إلى الاستعمال الهابط للعقل والتهديد الذي أصبحت تمارسه المعرفة بالنسبة للبشرية وكأنها اتجهت لتهديد المصير الإنساني (تلاعبات في كل الأنواع، أسلحة حرارية، نووية، خلل بيئي...).

لقد ظل الهاجس الذي يحرك الفكر البشري منذ القديم هو محاولة الإمساك بالحقيقة، وزحزحة الغموض وتبديد التعقيد الذي يطال الظواهر، طمعا في الكشف عن النظام البسيط الذي تخضع له، هذا المطلب التبسيطي نجده حاضرا في كل الخطابات، أسطورية، لاهوتية، فلسفية، علمية وضعية، لكن ثمن هذه النزعة التبسيطية كان مكلفا بالنسبة للمعرفة الإنسانية بل يمكن أن نسجل بأن هذا الهاجس أوقع الباحثين في باطولوجية معرفية يمكن نعتها بالمستعصية، لأنها تغض الطرف عن تعقيد الواقع ومن ثمة

يتم السقوط في نزعة مثالية يصبح من خلالها العقل أداة للتبرير العقلاني في إطار نسق منسجم من الأفكار، في حين أن الواقع يظل غير قابل للعقلنة بشكل نهائي، ومن ثمة فإن مهمة العقلانية هي الانفتاح على الهامش غير القابل للعقلنة.

إن الاستغراق في النزعة التبسيطية حسب "إدغار موران" يقوم على وهمين، أولهما هو الاعتقاد الراسخ بأن التعقيد يقود حقا إلى القضاء على البساطة، وثانيهما فهو الخلط بين التعقيد والاكتمال حقا، وهذا ما يقود إلى حجب المعارف عن بعضها البعض في إطار كيانات تميل إلى التخصيص والعزل والانكماش. من هذا المنطلق يمكن أن نجمل الإشكالات الرئيسية التي ينطلق منها "إدغار موران" فيما يلي:

- ما موقع الفكر المركب ضمن الحراك الإستيمولوجي المعاصر؟
- إذا كانت النزعة التبسيطية قد حققت فشلا ذريعا في الحقل الإستيمولوجي، فماهي مرجعية هذا النمط من التفكير وأين تكمن انحرافاته وضلالاته؟
- بأي معنى يكون الفكر المركب مدخلا لتأسيس مقاربة بديلة تستجيب لمنطق إبستيمولوجي مفتوح؟
- إذا كانت إستيمولوجيا التعقيد ضرورة ملحة تقتضيها المناولات المعرفية المعاصرة، ألا يقود هذا الأمر إلى السقوط في نزعة شكية لا أدرية تنكر وجود الحقيقة؟
- ماهي امتدادات الفكر المركب في عالم اليوم وماهي رهاناته وآفاقه وحدوده؟

قبل الشروع في معالجة الإشكالات المطروحة، يجدر بنا الوقوف على مدلول الفكر المركب في إطار تصور نظري، يحدد الموقع والعلاقات التي ينكشف من خلالها أفق كل تناول معرفي، وهنا نستحضر الذات العارفة ثم الموضوع بالإضافة إلى المنهج،

هذه الثلاثية خلقت لدى "إدغار موران" توترا دائما يمكن أن نلحظه لديه وهو يحاول نحت مفهوم "التعقيد"، تلك الكلمة التي تحمل عبئا دلاليا زائدا مادامت تقوم على امتداح الغموض والاختلال واللاّيقين، ومن ثمة فإن تعريف التعقيد يقوم على إزاحة كل تعريف مادام التعريف يقود في آخر المطاف إلى السقوط في نزعة ماهوية ضيقة تقول بالجوهر وتغرق في التخصيص وتنشد إرجاع المفهوم إلى قانون واحد، إذ لا يمكن بأي حال من الأحول "اختزال الفكر المركب في فكرة التعقيد، أو تحديده بشكل بسيط أو يحل محل البساطة، التعقيد هو كلمة –مشكلة– وليس كلمة – حلا–"[1].

إن سؤالا التبسيط ليس سؤالا إبستيمولوجيا سعيدا نستطيع أن نعول عليه في تناول القضايا والمشكلات الطارئة التي صادفت العقل البشري منذ البدايات الأولى لتشكله وهو يحاول تحصيل المعرفة وبلوغ اليقين، وما يشهد على ذلك هو المنازعات الشديدة التي فجرها المشروع الحداثي في الغرب والذي أحدث تيارات جارفة ضمن الفلسفة المعاصرة سيدشنها "نيتشه" باعتباره أول من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقيا، من خلال كتابه "أفول الأصنام" ليفتح الطريق أمام منهجيات جديدة وإن كانت تختلف من حيث البراديغمات، فهي تلتقي من حيث حماستها الشديدة لإعادة قراءة مجموعة من المفاهيم المتعلقة بالتاريخ والهوية والمعرفة والذات أو السلطة أو الأخلاق والجمال

[1] Edgar Morin, op. cit., p.10.

والمقدس والمدنس...[1]، وهي تيارات سقطت من حيث لا تدري في نزعات متطرفة تغرق في الاستبهام والطوباوية[2].

في ظل هذه المجادلات الصاخبة يعود "إدغار موران" ليجمع ويربط بواسطة منهج يتغيى عقد نوع من المصالحة بين التخصصات، وينشد التعقيد باعتباره ضامنا لجمع المشتت وبالتالي خلط الأوراق، هذا المطلب يستوجب منا الكشف عن مدلول الفكر التبسيطي وتداعياته باعتباره تجسيد لميتافيزيقيا مقنعة عنيدة.

## - منابع الفكر التبسيطي

يمكن القول منذ البداية بأن فكر التبسيط نجده منغرسا في عمق الوجود الإنساني، وهذا التروع تمليه النفس البشرية كواقعة أنطولوجية متدفقة بأسئلة حارقة، تتصوب نحو حقيقة الذات والعالم، حقيقة الموت، اللذة، الألم، حقيقة الزمن والعدم... وليس التبسيط في آخر المطاف سوى لغة استعارية وميتافيزيقيا مقنعة تجد مبرراقما في التعاطي البراغماتي مع المشكلات، في أفق مغالبة التيه وزحزحة الفراغ الذي يشكل فاجعة أو وجودية بالنسبة للإنسان، إن التناول الفلسفي للفكر المبسط لا يمكن تبريره إلا كنوع من الكذب النبيل الذي يتم السعي من خلاله إلى اتقاء شر الفتنة مادام العقل البشري في آخر المطاف مفتون بالحقيقة يخشى الفراغ ويعادي رهبة الصمت حتى وإن كان صمتا مدويا.

---

[1] يمكن أن نلاحظ ذلك لدى فلاسفة الاختلاف، ونخص بالذكر ميشال فوكو، جاك دريدا، جيل دولوز، جورج باطاي، جان بوديار، باعتبارهم صوبوا سهامهم لنقد العقل الغربي كل من زاويته (الحفر، التفكيك، الترحال، موت الواقع المصادف...).

[2] انظر النقد الذي وجهه "كارل بوبر" لمدرسة فرانكفورت في كتابه "أسطورة الإطار" ضمن الفصل المتعلق بـــ(العقل أم الثورة)، كارل بوبر، "أسطورة الإطار"، ترجمة يمنى طريف الخولي، ضمن مجلة **عالم المعرفة**، عدد292، أبريل-ماي، الكويت، 2003، صص. 103-104.

لقد اتجه الفكر التبسيطي نحو مقاربة اختزالية يتم بموجبها اقتناص المبادئ الأولى والعلل القصوى التي يؤول إليها الوجود، وإذا كان للتراث الأسطوري من معنى في حياة البشرية، فإن ذلك يجعلنا نقر بأن لم يخرج عن هذا المسعى، ذلك أن الملاحم الأسطورية تحاول تقديم إجابات بخصوص المشكلات التي ظلت تطارد العقل البشري في مراحله البدائية، فلا غرابة أن نجد النسيج الأسطوري والخرافي يقدم نفسه في شكل سرديات شفوية تفصل القول في أصل الخلق وطبيعة الأجرام السماوية ومآل النفوس وماهية الفضيلة والطريق إلى السعادة .. بلغة استعارية، يصبح من خلالها العالم كيانا متجانسا تتوزع من خلاله أدوار الكائنات على اختلاف طبائعها وقدراتها(آلهة، أنصاف آلهة، حيوانات، بشر أبطال خرافيون...).

إن العالم ومن خلال الأساطير لم يعد مجالا للفوضى، بل تحول إلى نواميس تحفل بالمعنى، ومن ثمة كانت الأسطورة بمثابة مدخل لتفسير ذلك العالم وتبسيطه حتى وإن كان هذا الأمر يعوزه منطق السببية الذي سينضج لاحقا خاصة مع الرياضيين والفلاسفة الإغريق. وهنا يحق لنا أن نسجل البداية الفعلية لفكر التبسيط مع الفلسفة اليونانية، خاصة مع التراث الأفلاطوني، بحيث تمظهر ذلك على مستويين: أولهما ارتباط الحقيقة بالباراديغم الرياضي، بحيث تم تهريب اليقين إلى داخل الأكاديمية "لا يدخل علينا من لم يكن هندسيا"، وثانيهما هو القول بالمثل من خلال التمييز بين عالم الظلال والأشباح والسمولاكر، وعالم الخلود والجواهر والنماذج، وهنا سيبدأ منطق الفصل بين الحقيقة واللاحقيقة، المادة والفكر، الوحدة والكثرة، الثابت والمتحول، الفضيلة والرذيلة... بل سيمتد ذلك لتغطية المدينة التي تتكون من العقلاء والحرس وجمهور الشهوانيين، إن النسق الأفلاطوني سيؤسس لفكر اختزالي من خلال جعل كل شيء يؤول إلى العالم المفارق، أما النزعة التبسيطية فتظهر الانتقال من عالم الكثرة إلى عالم

الوحدة من خلال ما يسمى بالجدل الصاعد. ومن ثمة نخلص إلى شيء أساسي وهو تمزيق الذات عن الموضوع ثم تأسيس فلسفة الهوية ضمن نسق مشبع بالنزعة المثالية.

إذا كان المشروع الفلسفي اليوناني قد توجه نحو المساءلة الأنطولوجية، وبالتالي الاتجاه صوب عقلنة الوجود من خلال البحث في علله الأولى وغاياته القصوى، فإن الفلسفة الحديثة كرست مجهوداتها نحو القضايا ذات الطابع الإستيمولوجي؛ للبحث في آليات تشكل المعرفة وشروط قيامها، وهو ما يجعلنا نقر بأن اللحظة الحديثة جسدت خطابا يستمد مفاهيمه من العقل العلمي، بحيث أصبح العقل والعلم مفهومين متعالقين في إطار "زوج" غير قابل للانفصام، لقد أصبح العقل يقطن في العلم والعلم يقطن في العقل، وهذا الأمر طبيعي بالنظر إلى تداعيات الثورة الكوبيرنيكية التي قلبت المفاهيم رأسا على عقب ليس فقط على مستوى الفلك بل امتد الأمر لمسح الطاولة في كل المناحي والقطاعات، لقد تم الانتقال لأول مرة من فلسفة الموضوع إلى فلسفة الذات، وتحول الكوجيطو الديكارتي إلى نقطة ارتكاز، بحيث أصبحت البداهة هي الضامن الأساسي للبحث في الحقيقة وتأسيس اليقين: "ألا أقبل إلا ما هو بديهي"، وليست البداهة في آخر المطاف سوى ذلك التعبير المكشوف عن إستيمولوجية تبسيطية اختزالية[1] يمكن رصدها في قواعد المنهج (البداهة، التحليل، التركيب، المراجعة والإحصاء) وأيضا على مستوى النزعة الآلية (le Mécanisme) بحيث لم يعد مفهوم الطبيعة مرتعا للقراءات الغائية بل تحولت الطبيعة إلى كتاب يمكن قراءته بلغة المثلثات والمربعات والدوائر والمخاريط، لا يفهمها إلا الرياضيون، بل سوف تصبح "منظومة التبسيط" موجهة للسيطرة على الطبيعة:"التملك والتسيد على الطبيعة "وهو ما يعكس الطابع الأداتي للعقل الديكارتي" أسست هذه المعرفة صرامتها وإجرائيتها على القياس والحساب، لكن بدأ الترييض والصورنة ينفصلان شيئا فشيئا عن الكائنات

---

[1] سيطرة النزعة الميكانيكية، التي تختزل العالم في (المادة + الحركة).

والموجودات، بحيث لم تعد تعتبر كوقائع سوى الصيغ والمعادلات التي تحكم الكيانات المكممة"[1]، وفي نفس الاتجاه الذي يحرص على منطق التبسيط نجد صاحب "الأرغانون الجديد" فرانسيس بيكون يدفع بالعلم نحو السيطرة على الطبيعة، من خلال إخراجه من المعاهد في اتجاه خدمة المنافع البشرية معتمدا في ذلك على المنهج الاستقرائي، متجاوزا بذلك المنطق الصوري الأرسطي باعتباره منطقا عقيما يقوم على التجريدات النظرية واللفظية التي تعوزها الملاحظة والتجربة، ومن ثمة فإن مهمة العالم تكمن أساسا في استنتاج وصياغة القانون العلمي.

لقد توالى النزوع إلى التبسيط ليس فقط في حقل الفيزياء بل سوف يمتد ذلك ليطال فلسفة اللغة وهو ما نلحظه في الوضعية المنطقية المعاصرة. ولم تسلم العلوم الإنسانية من هوس التبسيط بحيث تحول الإنسان إلى واقعة اختبارية يمكن تجريدها من خلال الملاحظة والقياس والتكميم والفصل (اختزال البيولوجي في الفيزيائي والإنساني في البيولوجي). لقد أصبح الإنسان موضوعا للدراسة ككائن بيولوجي داخل مختبر البيولوجيا من منظور تشريحي خالص، في حين يدرس الإنسان الثقافي داخل شعب العلوم الإنسانية والاجتماعية ومن ثمة غدا الفكر مجرد وظيفة أو واقع تقني، لكن مع ذلك يظل كل من هذه المكونات مشروطة بالمكونات الأخرى وإن كانت الأجهزة المفاهيمية تختلف من قطاع إلى آخر.[2]

---

[1] Edgar Moran, *Introduction a la pensée complexe* , op.cit., p. 19.

[2] نجد هذه الإشارة أيضا لدى كلود لفي ستراوس:"يلاحظ عالم الأنثربولوجيا الفرنسي كلود لفي ستراوس في ختام دراسته الحديثة عن الأفكارالبدائية التي تستعملها الشعوب القبلية بعنوان: العقل البدائي ( la pensée sauvage ) أن التفسير العلمي ليس كما كان يُخيل لنا في تبسيط المعقد، بل هو بحسب قوله، في استبدال التعقيد غير مفهوم بتعقيد أقل غموضا...والشائع هو أن التقدم العلمي يتكون من تزايد التعقيد كما كان يبدو في الماضي مجموعة أفكار بسيطة ، جميلة في بساطتها، ولكنها

نخلص إذن إلى أن منظومة التبسيط تقوم على بناء علاقات منطقية صارمة بين مقولات رئيسية لا تقبل الاختلال، كما أن النظام يجد تماسكه في إرجاعه إلى قانون أو مبدأ معين، أي: الكشف عن البساطة التي تقطن وراء التعددية الظاهرة (الاختزال) أو فصل ما هو مرتبط (الفصل)، إن "إدغار موران" يحاول رصد هذا التوجه الذي يرتبط بإرادة ميتافيزيقية لأن العلماء كانوا مضطرين بشكل أو بأخر إلى الإحساس بالأمان من خلال افتراض ذلك الشيء الكامل والخالد وهو "الكون"، ومع ذلك توصل العلم المعاصر إلى أن التعقيد ظل حاضرا في عمق المتناهيات في الصغر التي لا يمكن عزلها عن محيطها.

## 2- ضرورة الفكر المركب

إن الدرس الإبستيمولوجي المعاصر يفهمنا أن الإغراق في الترعات التبسيطية لم يكن سوى شكلا جديدا من إشكال الطوباويات التي لازالت ترقد في نفوس العلماء والمفكرين، ذلك أن الاكتشافات المعاصرة سواء في العالم المتناهي في الصغر أو المتناهي في الكبر زحزحت العديد من البداهات أولها: أسطورة الفصل بين الذات والموضوع، التي من خلالها إقصاء الذات باعتبارها ضجيجا أو تشويشا، إنها شيء مزيف وشبح يهدد العالم الموضوعي، لكن سرعان ما أخذت بثأرها_الذات_ في مجال الميتافيزيقيا والأخلاق والإيديولوجيا ثم عودة هذا المكبوت من خلال خاصيتها الوجودية التي شرع

---

أخذت تبدو الآن بالغة التبسيط بشكل لم يعد مقبولا .. وكان (Whithead) مرة قدم نصيحة لعلماء الطبيعة تحمل الحكمة الآتية: "أنشدوا البساطة ولا تثقوا بها" وانطلاقا من هذه الروحية يمكن له أن يكون قد قدم لأصحاب العلوم الإنسانية النصيحة الآتية: "أنشدوا التعقيد ونظموه" كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009،صص.132.131.

لها الفلاسفة الوجوديون من أمثال "كيركيغارد وكارل ياسبرز"[1]، فالذات تحمل داخلها فرديتها غير القابلة للاختزال.

هذه المعضلات وغيرها دفعت "بإدغار موران" إلى التنقيب عن مواطن الجدل في العديد من المتون الفلسفية التي طالها النسيان لإعادة استنطاقها والدفع بها في اتجاه مناهضة الأبنية المتجانسة وتقويض بوصلتها، وهنا تصبح الفرصة سانحة لتثوير الفكر الهيرقليطي باعتباره فكرا يجد مأواه في الديالكتيك، وينشد ضالته في الغموض (التعقيد)، لذلك فلا غرابة أن نجد "موران" يمتدح هيرقليطس في غير ما مناسبة، مشيدا برمزية النار في تعبيره الفلسفي لأصل الكون بعيدا عن التوجه الأحادي المتجانس الذي قال به أتباع بارمنيدس. ولأجل هذا ينبغي الحديث عن الفكر الذي يقوم على التعارض في إطار نسق معقد وتنظيم حيوي لا يمكن استيعابه من قبل المنطق الهوياتي ( Logique identitaire) بل النظر إليه كغموض، التباسات، ثنائيات، انقسامات، عداوات.. ثم إن الوهم الأساسي الذي نعيشه هو النظر إلى الهوية باعتبارها كيانا متراصا غير قابل

[1] لقد دأب القول الأسطوري على بسط النظر في" النفس"، لكن اللغة الفلسفية حسب ياسبرس ليس باستطاعتها الحديث عن "الوجود الذاتي" وذلك من منطلق أن الذات تنخرط في النشاط أو الفاعلية المتصلة بالإنسان، خاصة في المواقف القصوى للوجود مثل تجربة الموت، الصراع، الألم، الإثم.. وأيضا من خلال إشكال لا حصر لها من التواصل بين الذوات، ومن ثمة تبتعد أن تكون معطى جامدا أو ماهية صلبة."فما يسميه ياسبرس باللفظ الألماني(Existenz) إنما هو تلك الفاعلية البشرية الزمانية التاريخية الحرة، أعني ذلك الوجود النوعي أو الخاص الذي لا يمكن أن يُقال عنه إنه موضوعي أو إنه قابل للقياس أو إنه قابل للتطبيق" ( زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، 1968، ص: 434435..)

للقسمة والتعدد، في حين أن الصواب عكس ذلك إذ أن الوحدة ذاتها تعمل التعقيد[1](une unité complexe/unitas multiplex)

وبالتالي إدماج العقل بالعالم في إطار وحدة جدلية لا تنفد "ومن ثمة كان العالم ولايزال وسيبقى إلى الأبد نارا خالدة لا تنطفئ فيها الحياة، تشتعل بمقدار وتنطفئ بمقدار[2]، يرى "إدغار موران" أيضا بأن "باسكال" كان محقا في طرحه بأن جميع الأشياء تنطوي على التعارض والتضاد وذلك من خلال قوله "جميع الأشياء مسِّببة ومسَببة، مساعِدة ومساعدة، غير مباشرة ومباشرة، وبأنها ترتبط فيما بينها عبر صلة طبيعية غير محسوسة تربط الأشياء أكثر تباعدا والأكثر اختلافا"[3]، هذا بالإضافة إلى مزجه بين حقائق القلب وحقائق العقل في البحث عن الحقيقة[4]، كما لا يمكن أن ننظر إلى دوائر الدائرة إلا من خلال مركز الدائرة.

إن مرجعية التفكير المركب لدى "موران" نجد أساسها أيضا في الدياليكتيك الهيغلي، لذلك فإن العودة إلى أعمال هيغل أملتها الوضعية المأزومة التي آلت إليها الأنساق النظرية والفلسفية، تلك التي تحولت إلى بناءات تدعي الاكتمال والإطلاقية، فهيغل يعد أول فيلسوف سيعمل على رصد إشكالية تقدم الوعي والعقل في التاريخ، حيث عمل على إخراج الذات من ذاتها ومن بعدها الفردي السيكولوجي المحض في إطار صيرورة جدلية تقوم على "الأطروحة، نقيض الأطروحة، تركيب جديد"، فالذات

---

(1) « La pensée complexe Antidote pour les pensées uniques », Entretien avec Edgar Morin, Nelson Vallego _gomez. Synergie Monde N°. 4,2008, pp. 250-251.
htt : pantapontes.org/wp_contes/2012/6pensée_ complexe _E.Morin_ pdf.

(2) أميرة حلمي مطر، "**الفلسفة اليونانية"، تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء، القاهرة، 1998، ص. 69.

(3) Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe* , op. cit., p. 11.

(4) Blaise Pascal, *Pensées*, édition de ph, sellier, Bordas, Paris, 1991, pp. 202-203.

يمكن أن تتحول إلى نقيضها أي إلى موضوع، فلا يمكن الحديث عن موضوع إلا بموازاة مع فعالية ذاتية تسمح لها بأن (تلاحظ، تعزل، تعرف، تفكر،...) في اتصال بالمحيط الموضوعي.

إن هذا التعالق بين الذات والموضوع يبتدئ من خلال الثغرة الماكروفيزيائية التي عملت على التوحيد بين العديد من المفاهيم المتنافرة بشكل مطلق من حيث المكان والزمان، الملاحِظ والملاحَظ وأيضا الثغرة الميكروفيزيائية التي فتحت الباب على مصراعيه لاندماج الصدفوي داخل المَعرفة وسلخ الطابع المادي عن مقولة المادة، وحسب "إدغار موران" فإن منظومة التعقيد لا تستمد مقوماتها فقط من خلال التطورات والانقلابات العلمية الجديدة، بل يمكن أن نلحظ تشابكها في مجالات الحياة اليومية التي تغتني فيها الأدوار الاجتماعية للأفراد وتتوزع الشخصيات ضمن عوالم لامتناهية من العلاقات التفاعلية بين البيت والعمل ورفقة الأصدقاء أو أشخاص مجهولين، حتى أنه يتعذر القول بهوية خالصة للكائن الإنساني ومن ثمة فالشخص يحمل في داخله تعددية في الهويات وتعددية في الشخصيات ونسيجا من الأحلام والاستيهامات، وهو ما يفسح المجال لقيام مونولوج داخلي يتسم بالتعقيد، وخير مجسد لهذا هو الأحداث الروائية لكل من "بلزاك وديكنر وفولنكر ودوستويفسكي..." بحيث تصبح معرفة الفرد لذاته مجرد كذبة وتلفيق (self déception)، فنحن لانعرف ذواتنا إلا قليلا ولا نستطيع الإحاطة سوى ببعض من تقلباتها، بل إن الكتاب أكثر صدقا مثل "جون جاك روسو وشاطو بريان" لم يتوقفوا في الكشف عن خبايا الذات وتمفصلاتها، هذه الأخيرة التي تكتنفها علاقات ملتبسة بالآخرين، من هذا المنطلق سوف تتبخر أحلام العلماء: ديكارت، نيوتن ولابلاص الذي دافع كثيرا عن العالم كآلة حتمية مكتفية بذاتها، ذلك أن الكون –وخاصة مع بداية القرن العشرين- أصبح موسوما بالاستقرار والاختلال في الوقت نفسه، ولم تعد هنالك إمكانية للقول بأي اختلاف بين

تنظيم حي يتجه نحو التطور وتنظيم فيزيائي يتجه نحو التبدد، لأننا ننسى السؤال كيف تشكل التنظيم الفيزيائي؟ كما أن الحياة التي تقوم على مبدأ التطور هي عبارة عن تطور ينتج عنه موت الأفراد بل نجد بأن هناك أنواعا كثيرة تعرضت للانقراض منذ بداية الحياة ومن ثمة فإن التبدد والاختلال يظلان ملازمان لأي تطور في الحياة، وهنا يمكن استعادة الجملة الشهيرة التي قال بها هيرقليطس منذ سبعة قرون قبل الميلاد "إننا نحيا بواسطة الموت ونموت بواسطة الحياة" فالاختلال والاستقرار شيئان متعالقان، متعاونان في تنظيم الكون بالرغم من كونهما يقومان على طرفي نقيض[1]. لقد أصبح من المستحيل التفكير في الكون بلغة بسيطة، وذلك من حيث أنه مرتع لمفارقتين يمكن رصدهما داخل العوالم الميكروفيزيائية، أولهما هو أن مفهوم المادة لم يعد قائما على تصور ماهوي، كما أن الذرة تحمل تناقصا داخليا، وثانيهما يتجلى في إمكانية تواصل ذرات معينة بسرعات لانهائية. مما يجعل الكون ينفلت من الزمن والفضاء.

حان الوقت لتفكيك الوهم الذي يعتمل في الرؤية التوحيدية والتبسيطية للعالم، لقد تنبه الفيزيائيون إلى أنه من الضروري تجاوز النزعات المادية العضوية القديمة التي تعرف المادة بوصفها ماهية تحمل خصائص المادة (الإنتاجية والفعالية)، في اتجاه خلع الطابع الروحي عليها في إطار سياقات مهمة، وفي جميع الأحوال تظل هذه المحاولات وفية للنزعة التوحيدية والتبسيطية للعالم. ومن جهة أخرى وفي خضم الأبحاث البيولوجية، بدا واضحا أن النوع لا يشكل إطارا عاما يمكن أن نركن إليه في النظر إلى الاختلافات الفردية، مادام النوع يقوم على خاصية التفرد المنتج للتفردات وهنا ينبثق مفهوم الذات، لكن ليس بالمعنى التقليدي الذي تهيمن فيه النزعة العلموية المحكومة بمنطق الحتمية وإنكار الوعي واستقلالية الفرد.

---

[1] Edgar Moran, *Introduction à la pensée complexe*, op.cit., p. 85.

إن التخلي عن الادعاءات التي تقول بالحتمية الخالصة يجعلنا نعيد قراءة الكون من حيث أن كل شيء يُخلق سواء وفق الصدفة والاختلال أو ضمن مسارات تخضع لتنظيم ذاتي يتماشى مع محدداته وغاياته الخالصة، ومن ثمة يحصل الاستيعاب الحقيقي لمعنى الذات المستقلة، تلك التي لا تتحدد بفرضية الوعي أو التوفر على العاطفة والأحاسيس وإن كانت هذه الأخيرة حاضرة بشكل أو بآخر، وإنما تنتصب كعالم خاص يتم من خلاله تشغيل موقع "الأنا" في مساحة شخصية حيث يكون بالإمكان التعامل مع ذاتنا بذاتنا لكن بالرغم من ذلك فإن كل ذات تحمل تركيبا نستحضر فيه أهلنا أي والدينا وأولادنا ومواطنينا خاصة في المواقف القصوى للوجود حيث تتقوى الرغبة في التضحية بالحياة من أجل الآخرين، وهو ما يجعل مقولة الاستقلال الإنساني تنم عن حضور شخصي مؤقت وطارئ ولا يقيني، بقدر ما يظهر التفرد تنبلج الحرية وتتدخل قوى معقدة وخفية لتمارس الاستحواذ على الذات كما هو الشأن بالنسبة للدوافع اللاشعورية في مجال التحليل النفسي[1].

### 3- بدائل ممكنة

إذا كان صحيحا أن تاريخ العلم يتغيى إنتاج معرفة حول الطبيعة والمجتمع والفكر تروم القدر الكافي من العقلنة والتعميم، فإن الصحيح أيضا هو أن العقل نفسه كأداة إستيمولوجية ملازمة لتلك المعرفة لم ينتج في حقيقة الأمر سوى نظريات أقل ما

[1] إن القول باللاشعور في مجال التحليل النفسي أخرج مفهوم الذات من عزلتها المحكوم عليها بالوعي المطبق على السلوك الإنساني، في اتجاه الكشف عن المكبوت الذي يرقد في الذوات على مساحات شاسعة ضمن عوالم لاشعورية تتبدى بمقدار وتخفت بمقدار، فقط ينبغي أن نحترس من أن نرجع كل شيء إلى اللاوعي والاستبهام، وذلك حرصا على التناول الاعتباري للمركب النفسي المليء بالتشابكات والتقاطعات.

يمكن أن توصف به هو الارتباك، سواء تعلق الأمر بقضايا المنهج أو طبيعة البراديغمات والنتائج التي يزخر بها المجال التنظيري ضمن الحقول المعرفية المختلفة، وفي ظل هذا المناخ المنتج لخطابات ميتافيزيقية مأزومة يعود "إدغار موران" للتفكير في مفاهيم كبرى يمكن أن تساعد على التجذر في تعقيد الواقع بعيدا عن وضعية التشتت إلى ما فتئ الفكر العلمي يرزح تحت نيرها.

وفي هذا الإطار ينحت "إدغار موران" ثلاثة مبادئ تتيح أمكانية التفكير في التعقيد والغوص فيه وهي: المبدأ الحواري والارتداد التنظيمي ثم المبدأ الهولوغرامي[1].

1- المبدأ الحواري: ويتجسد هذا المبدأ من خلال النظر في التنظيم الحي الذي يضم في الوقت نفسه وحدات كيميائية فيزيائية تكون مسؤولة عن ولادته، وهو نوع قار يستطيع التوالد والاحتفاظ بذاكرة وراثية هي الحمض النووي، ومن جهة أخرى نجد الحمض الأميني الذي يعطي بروتينات متعددة الإشكال ومختلفة بشكل كلي، كما تتعرض للتلف، لكن مع ذلك سرعان ما تعود إلى التشكل في سيرورة دائمة من خلال رسائل موجهة من الحامض النووي، إن هذا المثال يؤكد الطابع الحواري للاستقرار والاختلال، فبقدر ما يلغي كل طرف نقيضه الآخر بقدر ما يحافظ على التعارض من داخل الوحدة.

2- الارتداد التنظيمي: هذا المبدأ نجده حاضرا بقوة سواء في عالم الطبيعة أو الفرد أو المجتمع في إطار سيرورة منتجة ومنتجة تتعارض مع الفكرة الخطية التي تقوم على ثنائية العلة/ النتيجة، المنتوج/ المنتج، بنية تحتية/ بنية فوقية، فالزوبعة مثلا تحمل في سيرورتها العلة والمعلول.

---

[1] « Les trois principes : (dialogique, récursion organisationnelle principe hologrommatique », Edgar Moran, *Introduction à la pensée complexe*, op.cit., pp. 98-100.

3- المبدأ الهولوغرامي: ومفاده أن الظواهر سواء كانت فيزيائية أو بيولوجية أو سوسيولوجية لا يمكن أن يتبدى فيها وجود الكل إلا داخل الجزء ونفس الشيء بالنسبة للجزء الذي لا يمكن إدراكه إلا داخل الكل.[1]

[1] « Le tout est dans la partie qui est dans le tout », Edgar Morin, op. cit., p. 101.

## خاتمة

إن الرهان الأساسي الذي يوجه أطروحة "إدغار موران" هو فك العزلة التي ما فتئت العلوم قابعة فيها تحت إمرة التخصص، والحقيقة أن الإغراق في تلك التخصصات ساهم إلى حد بعيد في تفكيك الحقيقة وتمزيقها، وهو ما ساعد على تشظي المجهود الإنساني، كما أن النزعة التبسيطية التي انخرط فيها العلم المعاصر، لم تنتج سوى فكرا سطحيا أعاد الوهم الدغمائي في لبوس جديد، ثم إن سيطرة النزعة العلموية أدت إلى المزيد من التخصص ليس فقط بين الحقول المعرفية، ولكن داخل الحقل الواحد يمكن أن نصادف ما لانهاية له من التخصصات بدعوى عزل الظواهر عن بعضها البعض طمعا في الدقة والموضوعية، ومما يزيد المعرفة البشرية بؤسا هو فصل العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية، أو جعل الأولى نموذجا للثانية، من هنا تحولت الجامعات إلى مجرد مصانع لإنتاج معرفة مشتتة، يعوزها الانفتاح مضمونا ومنهجا، صحيح أن عالِم الطبيعة يستطيع اطلاعنا على الأسرار الدقيقة في مضمار الخلية والعوالم البيوعصبية... ولكن ماذا عساه أن يقول عن البعد الشاعري في الإنسان؟

يتضح مما سبق أن "موران" يسخر كل إمكانياته للتدليل على ضرورة الأخذ بأسباب الفكر المركب، فتارة نجده يتوسل بالمتن الفلسفي (هيرقليطس، باسكال، هيغل...) وتارة أخرى بالمتن الأدبي (دوستويفسكي، بلزاك...) ومرات عديدة بالعلم الدقيق ( البيولوجيا، الطيرموديناميكا...) إلا أنها ظلت إحالات غربية في عمومها، إذ لم تتح لنا الفرصة لنصادف أحد رموز الثقافة العربية الإسلامية على امتداد صفحات الكتاب، بحيث تم إغفال نماذج كان لها حضور موسوعي لافت بخصوص الفكر المركب وهنا نكتفي بذكر: ابن سينا، الغزالي، الفارابي، ابن باجة، ابن رشد، ابن خلدون وغيرهم كثير... فهل هذا يعني أن الفيلسوف الغربي عاد إلى عاداته الأولى وهنا أقصد "المركزية الغربية"؟.

«La démocratie est le régime dans lequel la participation à la décision est assurée à un nombre toujours plus grand de citoyens. C'est donc un régime dans lequel diminue l'écart entre le sujet et le souverain. »[1].

La question de l'appartenance du sujet, d'un coté à son individualité et sa vie privée, de l'autre, à une communauté ou un groupe, trace une ligne de démarcation entre une société moderne et une société traditionnelle.

Sociologiquement parlant ; elle est aussi un paramètre de grande importance, pour tester le degré d'une démocratisation dans une société donnée.

- Maurice Barbier

Maurice Barbier, dans son livre sur la modernité politique a pertinemment, mis l'accent sur ce point.

La modernité politique dit-il « consiste plus précisément dans la séparation entre l'Etat politique et la société civile, ou encore, entre l'espace publique et l'espace privée, c'est -à- dire entre le citoyen et l'individu. »[2].

Il s'agit indéniablement d'une «aventure historique» complexe, au sens anthropologique que lui donnait, à juste titre, G .Balandier

-Est-ce le devenir infini et infatigable, dans le cas d'une société traditionnelle en voie de modernisation?

---

[1] Paul Ricœur, *Du texte à l'action- Essai d'herméneutique*, II Seuil Paris 1986, p.404.
[2] Maurice Barbier, *la modernité politique*, PUF, Paris 2000, p.3.

n’appartient pas plus aux uns qu’aux autres, pas plus aux riches qu’aux pauvres, aux Modernes qu’aux Anciens.».

« La démocratie a perdu la capacité de se comprendre et de se défendre ; elle doit la retrouver pour empêcher le monde de sombrer dans une guerre civile planétaire, entre des identités obsédantes et des marchés qui détruisent la diversité des cultures, et les espaces de choix politique. ‘…)

A égale distance d’un differencialisme communautaire agressif, et d’un libéralisme apolitique indifférent aux inégalités et aux exclusions, la culture démocratique est le moyen politique de recomposer le monde et la personnalité de chacun, en encourageant la rencontre et l’intégration de cultures différentes, pour permettre à chacun d’entre nous, de vivre la plus large part possible de l’expérience humaine. »[1].

- En guise de conclusion

**- Paul Ricœur**

Je terminerai par une définition significative de la démocratie ; c’est une approche avancée par le philosophe Paul Ricœur dans ses fameux «essais d’herméneutique», en se basant sur une double vision :

Du coté de la notion de conflit, en disant:

«Est démocratique un Etat qui ne se propose pas d’éliminer les conflits, mais d’inventer les procédures leur permettant de s’exprimer et de rester négociables .L ‘Etat de droit est l’Etat de la libre discussion organisée.»

Du coté de la notion de pouvoir :

[1] Ibid. p. 277.

« Nous en sommes à un modèle de modernisation épuisé »[1]

« Les occidentaux ont souvent tort de dire : Mon mode de modernisation à moi, c'est la modernité en soi .C'est absolument un non sens (..).Il y a en effet une multiplicité de modes de modernisation .Et je ne vois pas pourquoi nous n'avons pas de modèles chinois, indien, japonais, etc. Donc il y a multiplicité de chemins vers la modernité, mais unicité de la modernité .Sans ça, on ne sait plus de quoi on parle. »[2].

« Nous avons souvent cru, au début de notre modernisation, que la modernité imposait de faire table rase du passé, des sentiments, des appartenances. Ce fut l'esprit du capitalisme conquérant ; ce fut aussi celui des révolutions. Et l'un comme l'autre ont toujours conduit la société dans un sens opposé à celui de la démocratie .Mais il fallait bien se dégager du passé, construire un avenir volontariste, libérer ceux et celles qui étaient exploités et aliénés. Aujourd'hui au contraire, il ne s'agit plus de faire éclater le passé et de renverser les anciens régimes, mais d'empêcher le déchirement du monde, la séparation désastreuse de l'univers des techniques, des informations et des armes, de celui des ethnies, des sectes et des individualités enfermées en elles même. »[3].

« La modernité rationaliste fut inégalitaire, élitiste même. Le différencialisme radical de son coté, aboutit à souligner des distances qui sont forcément chargées d'inégalité et même d'exclusion. L'égalité aujourd'hui ne peut pas être seulement celles des droits ou celle des chances, ou encore la diminution des distances sociales et de la distribution inégale des ressources matérielles ou symboliques ; L'égalité doit reposer sur une conscience d'appartenance à un espace humain qui

---

(1) L'entretien, op. cit.
(2) L'entretien, op. cit.
(3) Ibid., p.199.

-Le sujet femme entant que créativité sous-estimée:

«Même si les filles ont des résultats scolaires supérieurs aux garçons, elles ont des résultats professionnels dix ans après qui sont inférieurs, parce qu'il y a de la discrimination .Il y a des barrières .Aucun doute là-dessus. »[1].

**6- Critique de la modernité**

« L'occident à longtemps cru que la modernité était le triomphe de la raison, la destruction des traditions, des appartenances, des croyances, la colonisation par le calcul.(….).Il faut reconstruire la modernité d'abord en revenant à ses origines .La modernité a chargé la raison de découvrir les lois du monde, et la conscience de faire apparaître un sujet qui n'était plus divin mais humain Ce dualisme de la modernité, présent chez Descartes comme dans la Déclaration des Droits de l'Homme a été détruit par l'orgueil de la philosophie des Lumières et des philosophes de l'histoire.»

«Maintenant que le règne de la raison conquérante s'est achevé, renversé par Nietzsche et par Freud, mais aussi par la consommation de masse et les nationalismes, il faut écouter la voie du Sujet, qui n'est pas introspection mais lutte pour la liberté, contre la logique de la marchandise et du pouvoir, qui est volonté de l'individu et du groupe d'être acteurs de leurs vie, mais aussi mémoire et appartenance.

La modernité est faite des complémentarités et des oppositions, entre le travail de la raison, la libération du Sujet, et l'enracinement dans un corps et dans une culture.»

- Il y a une pluralité de voie qui mène à la modernité :

---

[1] L'entretien, op. cit.

Un individu est un sujet, s'il associe dans ses conduites le désir de liberté, l'appartenance à une culture et l'appel à la raison, donc un principe d'individualité, un principe de particularisme, et un principe universaliste. »[1].

« Je passe mon temps, dit Alain Touraine, à prendre sa défense (l'individu), à lui donner des compléments alimentaires. »[2].

**- l'individu est une revendication sociale :**

«C'est l'individu qui se regarde dans la glace et qui dit « Moi l'individu, j'ai le droit d'agir comme individu .Mon droit est d'être un individu de droit ».»

«Ce qui aujourd'hui est demandé par la plupart des gens, explicitement, c'est : Je veux qu'on me respecte, je ne veux pas qu'on m'humilie, je veux être traité comme un être humain»

Les mouvements sociaux d'autrefois sont remplacés par des mouvements d'affirmation culturelle.

«Au lieu de croire que les institutions peuvent créer un type de personnalité, c'est à celui-ci que nous demandons de rendre possibles et solides des institutions démocratiques. »[3].

«La question est : y a-t-il des acteurs particuliers ? Et là, mon opinion que je commence à vérifier par des recherches, est qu'il y a vraiment un acteur privilégié qui est en fait les actrices, ce sont les femmes.»

---

(1) Ibid., p. 28.
(2) L'entretien précité, Op. cit.
(3) Ibid, p.183.

système institutionnel qui assure leur combinaison au niveau politique, qui permet à une société d'être à la fois une est diverse. C'est pourquoi la démocratie est une culture et pas seulement un ensemble de garanties institutionnelles. »[1].

Alan Touraine menait depuis des années des travaux axés sur le Sujet comme révélateur de passion historique, en le considérant comme l'acteur social le plus important. Il s'efforce de renaître la notion de Sujet, en lui donnant une dynamique nouvelle. Il a été conduit à voir les femmes comme acteur collectif, la figure principale du Sujet dans les sociétés contemporaines.

Il voit dans la conscience des femmes l'agent principal du dépassement d'une culture occidentale, qui a reposé pendant des siècles sur un ensemble de polarisations qui divisent la société entre un pole supérieur et un pole inférieur.

Pour Alain Touraine la domination masculine a toujours imposé aux femmes une fausse représentation d'elles mêmes : une séparation entre le spirituel et le corporel .Et les femmes s'efforcent de réunir ce qui a été séparé : le sexe et l'amour, le raisonnement et l'émotion.

**-La notion de l'individu**.

«La démocratie ne réduit pas l'être humain à être seulement un citoyen ; elle le reconnaît comme un individu libre, mais qui appartient à des collectivités économiques et culturelles

- Mais l'individualisme «n'est pas un principe suffisant de construction de la démocratie. (…).

---

[1] Ibid., p.181.

qu'elle est un statut, que les orientations différentes par leurs contenus aient un statut d'égalité.»

**5- Sur la notion du Sujet:**

«L'idée de Sujet combine en fait trois éléments, dont la présence est également indispensable. Le premier est la résistance à la domination… ; Le deuxième est l'amour de Soi, par lequel l'individu pose sa liberté comme la condition principale de son bonheur et comme un objectif central ; Le troisième est la reconnaissance des autres comme Sujets, et l'appui donné aux règles politique et juridiques, qui donnent au plus grand nombre le plus de chances possible de vivre comme des sujets »[1].

«Le sujet dont la démocratie est la condition politique d'existence, est à la fois liberté et tradition .Dans les sociétés dépendantes, il risque d'être écrasé par la tradition ; dans les sociétés modernisées, d'être dissous dans une liberté réduite à celle du consommateur sur le marché. »[2].

**- Définition**

« J'appelle Sujet la construction de l'individu (ou du groupe) comme acteur, par l'association de sa liberté affirmée et de son expérience vécue assumée et réinterprétée *.Le Sujet est l'effort de transformation d'une situation vécue en action libre.*

**- Sujet et démocratie** :

«Le sujet est l'effort de l'individu ou de la collectivité pour unir les deux faces de son action (Rationalité et identité) ; la démocratie est le

---

[1] chap. : Culture démocratique, p.178.

[2] Ibid., p.33.

pas du tout, une opposition classe contre classe, ou acteur contre acteur. C'est d'un coté le monde impersonnel (les marchés, les guerres, les technologies), et de l'autre coté il y a quoi ? L'individu »[1].

«Ce qui m'intéresse le plus est de savoir ou passe la frontière entre la défense des droits culturels et le multiculturalisme ou le communautarisme (…) je suis un défenseur de l'idée des droits humains, étendus au secteur social ou au secteur culturel, mais encore faut-t-il que ces droits culturels, comme c'était vrai au moment de la sociale démocratie, soit liés à un facteur universaliste qu'on va appeler droits de l'homme.(...) Je crois très positif de proclamer ,que chacun doit pouvoir pratiquer sa religion .C'est un droit collectif .Mais moi je dis oui à condition que ça s'inscrive dans les droits de l'individu .C'est dire que chacun puisse pratiquer sa religion…sans être enfermé dans une communauté. J'ai horreur qu'on se mette à appeler maintenant tous ceux qui viennent d'une partie du monde «  des musulmans », alors qu'il y en a beaucoup qui ne le sont pas .C'est comme si on disait que la France est composée de 60 millions de catholiques .Non »[2].

**- Démocratie et droits culturels .L'auteur s'explique :**

«La défense des droits culturels est motrice, elle fait des acteurs et des actrices (…) .Et le thème de l'égalité reviendra, dans la mesure ou il sera commandé par le thème, non pas de la différence mais de la spécificité .Ce problème est le vieux problème de l'anthropologie : comment combiner l'égalité et la différence ? (….) .C'est dire qu'il s'agit d'obtenir que la différence soit reconnue institutionnellement, donc

---

[1] Entretien avec Alain Touraine, op. cit.
[2] Entretien avec Alain Touraine, Op. cit.

« Si la démocratie ne peut pas être définie comme la subordination de la vie privée des citoyens à l'intérêt publique, et pas d'avantage comme la limitation de la vie publique à la protection de la liberté individuelle, il faut la définir comme la combinaison de l'unité de la loi et de la technique avec la diversité culturelle et avec la liberté personnelle. »[1].

« La démocratie n'existe pas en dehors de la reconnaissance de la diversité des croyances, des origines des opinions st des projets.
Ce qui définie la démocratie, ce n'est donc pas seulement un ensemble de garanties institutionnelles, ou le règne de la majorité, mais avant tout le respect des projets individuels et collectifs, qui combinent l'affirmation d'une liberté personnelle avec le droit de s'identifier à une collectivité sociale, nationale ou religieuse particulière.

La démocratie ne repose pas seulement sur des lois, mais surtout sur une culture politique. »[2].

«Le monde d'aujourd'hui doit reconnaître le pluralisme culturel, qui répond à la mondialisation de l'économie et de la culture. Une société nationale culturellement homogène, est par définition même une société anti-démocratique. Autant la liberté des anciens reposait sur l'égalité des citoyens, autant la liberté des modernes est fondée sur la diversité sociale et culturelle des membres de la société nationale ou locale. »[3].

-Pourquoi la culture est aujourd'hui primordiale ?

Alain Touraine répond :

«Avec la globalisation, il y a l'économie au plafond et puis tout le social, toutes les institutions, tout ça se défait... La première chose à laquelle je tiens beaucoup, c'est que ce que nous avons aujourd'hui n'est

---

(1) Ibid., p.p.170-171.
(2) Ibid., p.26.
(3) Ibid., p. 171.

le reste ne compte pas, mais si vous avez à dire la quintessence, c'est l'égalité »[1].

**-Selon Alain Touraine, la défense de la démocratie est prioritairement défense du sujet. Il s'explique** :

«Vous ne pouvez pas défendre un sujet femme sans défendre l'égalité des femmes. Mais vous pouvez défendre l'égalité des femmes et pas du tout vous préoccuper du sujet femmes, ce que je critique .Simplement si vous insistez sur le coté sujet, vous allez quand même insister beaucoup sur le coté spécificité, différence en même temps que l'égalité.»[2].

« La démocratie ne peut pas se limiter à une analyse de droit constitutionnel, si importante soit elle ; elle ne peut même pas se contenter de chercher de nouvelles communications entre l'Etat, la société politique et la société civile ; elle doit d'abord s'interroger sur la nature des grands problèmes sociaux et culturels qui doivent être les enjeux du débat et de la décision politique»[3].

« Ce n'est pas le droit qui fonde la démocratie, c'est la démocratie qui transforme un Etat de droit, qui peut être une monarchie absolue, en espace publique libre .Et la démocratie, avant d'être un ensemble de procédures, est une critique des pouvoirs établis et un espoir de libération personnelle et collective. »[4].

---

[1] Cf., Entretien avec Alain Touraine, in Intermag, Magazine d'intervention, www.intermag.be, consulté 20 Mai 2012.
[2] Entretien, op. cit.
[3] Ibid., p. 158
[4] Ibid, p.188.

puissants ; de l'autre son nom peut être employé au service d'un pouvoir arbitraire et répressif.

Le but de ce livre est, en luttant contre ces deux dangers, d'aider à la reconstruction de l'espace politique et à la renaissance des convictions démocratiques. »[1].

4- Culture et démocratie : Attachement dialectal

**- La thèse primordiale :**

« C'est du coté de la culture et non plus du coté des institutions qu'il faut chercher les fondements de la démocratie .La culture démocratique n'est pas seulement la diffusion des idées démocratiques, un ensemble de programmes d'éducation et d'émissions de télévision ou de publications pour le grand publique ;elle se réduit moins encore à un discours dont chacun sait qu'il est d'autant plus facilement reçu qu'il est plus général et que chacun, par conséquent, peut l'utiliser dans un sens conforme à ses idées et ses intérêts .La culture démocratique est la conception de l'être humain qui oppose la résistance la plus solide à toute tentative de pouvoir absolue- même validé par une élection- et suscite en même temps la volonté de créer et de préserver les conditions institutionnelles de la liberté personnelle. Importance centrale de la liberté du sujet personnel, et conscience des conditions publiques de cette liberté privée, sont les deux principes élémentaires d'une culture démocratique»[2].

«Finalement, quand vous cherchez à définir la démocratie, est-ce que c'est la justice ou la liberté ? Non, c'est l'égalité. Ça ne veut pas dire que

---

[1] Ibid., pp. 11-12.
[2] Ibid., pp. 10-11.

« Ce livre propose une réponse à l'interrogation qui naît d'un double refus, celui de l'Etat mobilisateur et celui du face- à- face trop dangereux du marché et des tribus .Qu'el contenu positif pouvons nous donner à une idée démocratique qui ne peut pas être réduite à un ensemble de garanties contre le pouvoir autoritaire?

Cette interrogation s'impose à la philosophie politique, mais aussi à l'action la plus concrète quand elle cherche à combiner la loi de la majorité avec le respect des minorités, à réussir l'insertion des immigrés dans une population, à obtenir un accès normal des femmes à la décision politique, à empêcher la rupture entre le Nord et le Sud.

La réponse que nous cherchons doit, par priorité, nous protéger du danger le plus présent, celui de la dissociation croissante entre l'instrumentalité du marché et du monde technique d'un côté, l'univers clos des identités culturelles de l'autre. Comment combiner l'unité du premier et la fragmentation du second, l'objectivité et le subjectif ? Comment recomposer un monde qui se casse en morceaux ? Pouvons-nous concilier l'égalité des droits et la diversité des convictions et des genres de vie ? »[1].

« Il faut définir la démocratie, non plus comme le triomphe de l'universel sur les particularismes, mais comme l'ensemble des garanties institutionnelles qui permettent de combiner l'unité de la raison instrumentale avec la diversité des mémoires, l'échange avec la liberté (….).

La démocratie doit combattre sur deux fronts : D'un coté elle risque d'apparaître à nouveau comme une idéologie au service des plus

---

[1] Ibid., pp. 10-11.

-Table des matières :

Il se compose d'une présentation, quatre parties, et une conclusion.

I- La première partie (en cinq chapitres est intitulée : Les trois dimensions de la démocratie

II- La deuxième partie (en deux chapitres) est intitulée : Histoire de l'esprit démocratique.

III- La troisième partie (en deux chapitres) est intitulée : La culture démocratique.

IV- La quatrième partie (en trois chapitres) est nommée : Démocratie et développement

- L'auteur présente son œuvre de la façon suivante :

«Ce livre prolonge la réflexion sur laquelle s'achevai mon précèdent ouvrage «Critique de la modernité ». J'ai senti le besoin de reprendre les thèmes de son dernier chapitre, consacré à la démocratie, et de leur donner une plus grande ampleur. De même que philosophie morale et philosophie politique sont étroitement associées dans la pensée contemporaine, j'ai voulu montrer qu'un lien nécessaire unissait la culture démocratique à l'idée de Sujet.

Le directeur général de l'Unesco, Federico Mayor Zaragoza, me demanda en 1989 de prendre la responsabilité intellectuelle d'un colloque international sur la démocratie qui se réunit à Prague en 1991, sous sa présidence et celle du président Vaclav Have. Les rapports d'introduction et de conclusion que je présentais à Prague, furent le point de départ du présent livre.»

- Sur la thématique abordée, il écrit :

L'analyse du sujet historique, thème privilégié de l'analyse actionnaliste ne se réduit donc pas à l'étude de l'évolution du travail. Elle cherche à atteindre des structures, mais qui ne peuvent pas être trouvées directement à partir des données d'observations, comme dans un système d'expressions symboliques, dont les éléments n'ont pas de sens détachés de leur rapports structurels»

Dans son livre *Production de la société* [(1)], Alain Touraine écrit :

« La pratique sociale est déterminée non par ses lois internes, ou par les exigences de la vie sociale, mais par les ressources mobilisables au service d'un modèle culturel.

Les champs d'historicité est constitué par le système d'action historique et les rapports de classes, ensemble par lequel l'historicité se transforme en orientations de l'activité sociale et a emprise sur celle–ci... Le système d'action historique assure le lien entre l'historicité et le fonctionnement de la société.»

« J'appelle *historicité* cette distance que la société prend par rapport à son activité et cette action par laquelle elle détermine les catégories de sa pratique. La société n'est pas ce qu'elle est, mais ce qu'elle se fait être »[(2)].

- Je propose de laisser l'auteur parler de lui-même, pour clarifier et laisser se déployer le contenu de son livre, tout en faisant appel à une analyse conceptuelle

3- La thématique principale de l'ouvrage

- Le texte est paru en 1994 chez les éditions Fayard à Paris, en 297 pages.

---

[(1)] Alain Touraine, Ibid., p. 82.
[(2)] Ibid., p.10.

-Pour les notes biographiques et bibliographique, voir, www.cadis.ehess.fr centre d'analyse et d'intervention sociologique (Blog personnel), consulté le 20 Mai 2012.

- Est-ce que le livre est philosophique ? Est t-il une analyse analogue à celle des politologues, ou celle des philosophes?

Pour moi, il s'agit dans le livre :

1- D'une ontologie de l'être social avec toute l'objectivité de l'analyse sociologique. (Rappel : Lukacs et l'école de Francfort)

2- D'un plaidoyer sociologique très fort et très pertinent, pour un sujet historique concret, créateur, passionné,

3- D'une analyse critique des points de repères sociologiques qui allie et sépare, la singularité, et la spécificité de l'être social d'une part, sa appartenance communautaire ou universelle d'autre part.

4- D'un essai académique très profond, avec une bouffe de militantisme

2 - La sociologie d'Alain Touraine : Méthodologie de travail

Chez Alain Touraine et dans son œuvre en général, on peut parler d'une analyse sociologique actionnaliste ou subjectale du devenir historique, quand ce dernier se manifeste en phénomène social, à caractère micro- sociologique (Rappel : Max Weber).

Mais de quoi s'agit-il ?

Dans son livre (*Sociologie de l'action* Paris, Seuil, 1965, p.112), Alain Touraine nous éclaire sur ce point :

**- L'analyse subjectale :**

« L'analyse subjectale (…) est très éloignée de la compréhension intuitive de la subjectivité. Le sujet n'est pas l'existant individuel. Mais une action, création et œuvre, indissolublement et dialectiquement liées.

2-La deuxième période se concentra sur l'étude des mouvements sociaux, surtout après le mouvement de Mai 1968 en France, et les coups d'Etat militaires en Amérique Latine

Il y a une série d'études dont fait parti les œuvres suivantes :

- *La voie et le regard paru en 1978*
- *Le mouvement ouvrier paru en 1984*
- *La Parole et le Sang paru en 1988.*

3-La troisième période est dominée par une préoccupation chère à lui. C'est « la notion de Sujet » comme acteur principal du changement social .Cette thématique est bien clarifiée dans les œuvres suivantes :

- *Le retour de l'Acteur parue en 1984.*
- *Critique de la modernité parue en 1992*
- *Qu'est ce que la démocratie ? parue en 1992*
- *Egaux et différents parue en 1997*
- *La recherche de soi : Dialogue sur le sujet, avec Farhad Khosrokhovar, chez Fayard en 2000*
- *Un débat sur la laïcité, avec Alain Renault en 2005.*
- Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui paru en 2005

Alain Touraine a fait les dernières publications suivantes :

- *Penser autrement chez Fayard en 2007*
- *Une société de femmes parue chez Fayard en 2006*
- *Si la gauche veut des idées, avec Ségolène Royal chez Grasset en 2008*
- *Après la crise parue chez Seuil en 2010*
- *Carnets de campagne chez Robert Laffont en 2012*

* L'autoritarisme dans ses différentes figures

* L'intégrisme religieux, racial, linguistique et culturel .C'est ce que l'auteur appelle « Le différentialisme radical»

1-L'auteur : Biographie et carrière académique

-Responsabilités d'enseignement et de recherche

A l'Ecole Pratique des Hautes Etudes

- Fondateur du Laboratoire de sociologie industrielle en 1958

- Centre d'études des mouvements sociaux en 1970

A l'EHESS de Paris (Ecole des hautes études en sciences sociales)

- Fondateur et dirigent du centre d'analyse et d'intervention sociologique de 1981 à 1993.

- Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales depuis 1960.

- Enseignent chercheur à l'Université Paris X Nanterre de 1966à 1969.

- La Carrière scientifique : L'évolution de la pensée de l'auteur

- On peut délimiter trois axes ou périodes :

1-La première consacrée à la sociologie du travail ou sociologie de « la conscience ouvrière ». Il s'agit des recherches des années soixante et soixante Dix. Axes analysés dans les œuvres suivantes :

-*Sociologie de l'action parue en 1965*

*- La société post-industrielle parue en 1969*

-*Production de la société parue en 1973*

-Un grand nombre de travaux menés en Amérique Latine sur la classe ouvrière chilienne

# Alain Touraine,

## *Qu'est- ce que la démocratie?*[1]

✍Farid Lamrini

Faculté des Lettres-Oujda

- **Introduction** : Comment lire le texte en question ?

-Ma démarche s'appuiera sur une approche conceptuelle :

Il s'agit d'une optique qui s'éclaircit à partir des hypothèses suivantes :

1- L'analyse des notions primordiales dans l'œuvre en question

2- Donner la parole à l'auteur lui même

3- écouter l'auteur pour s'approcher vraiment de l'esprit du texte, tout en intégrant sa parole dans l'ordre épistémologique de sa carrière toute entière.

- **Cadrage de la prospective** :

- Le livre est une critique sévère contre les orientations politiques suivantes :

* Le libéralisme issu de la modernité, dans ces manifestations de « capitalisme sauvage »

---

(1) Alain Touraine, *Qu'est- ce que la démocratie* ?, Paris : Librairie Fayard, 1994.

**Conclusion:**

En guise de conclusion de cette contribution, rappelons que les principes de la science de la nature qui sont présentés dans le chapitre l'Analytique des principes de la C.R.P. selon la table des catégories en tant que principes a priori de l'entendement vont être l'objet dans le PPMSN d'un traitement minutieux de la part de Kant. Ainsi, de simples principes a priori de l'entendement, ils vont devenir des lois de la physique, à l'instar des lois newtoniennes, et ce dans la perspective de définir clairement les parties constitutives de la science de la nature, à savoir: la phoronomie, la dynamique, la mécanique et la phénoménologie.

Il paraît clairement que cet ouvrage, à savoir PPMSN, de Kant constitue un parallèle(1) du chapitre intitulé *l'Analytique des principes* de la Critique de la Raison Pure, dans la mesure où tous les deux (l'ouvrage et le chapitre indiqués) présentent les lois générales de toute expérience. Il reste que cet ouvrage essaie d'éclaircir davantage ce qui est dit dans ce chapitre tout en dépassant les difficultés posées en rendant les principes plus 'concrets'.

(1) Aux yeux de Jules Vuillemen, *les Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature* éclaire les difficultés proposées par la table des principes dans la C.R.P. et il reconnait aussi qu'il y a une sorte de parallélisme entre la table des principes et les Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature. Pour plus de détails, on peut voir la préface de l'ouvrage de Jules Vuillemin *Physique et métaphysique kantiennes*.

*se crée ni ne se perd. Ici, on ne fait qu'exposer ce qui dans la matière est substance.*»[1]

II- «*Tout changement a une cause* »[2]

III- «*Toute action dans le monde est une action réciproque*»[3]

Kant va dénommer les lois de la mécanique respectivement: «*loi de la subsistance, de l'inertie et de la réaction des matières*»[4]. Ces lois correspondent parfaitement aux trois moments de la catégorie de la relation, à savoir : la substance, la causalité et la communauté.

La phénoménologie:

Comme les autres chapitres, ce chapitre s'ouvre sur une définition de la matière. Elle « *est le mobil en tant qu'il peut, comme tel, être objet d'expérience.*»[5] À ce niveau, Kant étudie la matière du point de vue de la catégorie de la modalité. Cette catégorie comporte trois moments: possibilité, réalité et nécessité. Pour Kant, le premier moment est: «*le mouvement rectiligne d'une matière, relativement à un espace empirique, distingué du mouvement en sens contraire de l'espace, est un prédicat simplement possible.*»[6] Le deuxième moment est: «*le mouvement circulaire d'une matière, distingué du mouvement de l'espace* en sens *opposé, est un prédicat réel de cette matière*»[7]. Le dernier moment est désigné par la proposition kantienne suivante: «*dans tout mouvement par lequel un corps mouvant relativement à un autre corps, un mouvement égal et contraire de ce dernier corps* est *nécessaire*»[8].

---

(1) Ibid., p. 462.
(2) Ibid., p. 465.
(3) Ibid., p. 467.
(4) Ibid., p. 475.
(5) Ibid., p. 478.
(6) Ibid., p. 479.
(7) Ibid., p. 481.
(8) Ibid., p. 483.

méthode qu'il rejette, et de l'autre côté la Mécanique en tant que branche de la physique et dont il traite dans le chapitre suivant.

-la mécanique :

Kant entame ce chapitre par une troisième définition de la matière:

«*La matière est le mobile, en tant qu'il a, comme mobile, une force motrice*»[1]. La définition dynamique ne prend en considération que le remplissement de l'espace par une matière possédant une force, alors que la définition mécanique voit cette force comme force motrice capable de mouvoir d'autre matière. La mécanique présuppose la dynamique, et la matière en mouvement «*ne peut avoir de force motrice que moyennant sa répulsion ou son attraction*»[2]. Ce qui est très important dans ce chapitre traitant de la mécanique, c'est la formulation des lois de la mécanique.

Première loi: «*dans tous les changements de la nature corporelle, la quantité reste la même au total, n'étant ni augmentée ni diminuée*»[3].

Deuxième loi : « *tout changement de la matière a une cause extérieure.(un corps, quel qu'il soit, persiste dans son état de repos ou de mouvement, dans la même direction et avec la même vitesse, s'il n'est pas forcé par une cause extérieure d'abandonner cet état.*)»[4].

Troisième loi : «dans toute communication du mouvement, l'action est *toujours égale à la réaction.*»[5].

Il faut bien noter que ces lois de la mécanique sont fondées sur les lois métaphysiques suivants:

I- «*Dans tous les changements de la nature, aucune substance ne*

(1) Ibid., p. 455.
(2) Ibid., p. 456.
(3) Ibid., p. 462.
(4) Ibid., p. 465.
(5) Ibid., p. 467.

indispensables, et grâce à elles que la matière est possible. Kant dit dans la CRP que la catégorie de la qualité contient trois moments : réalité, négativité et limitation. On voit ici que dans la dynamique, qui traite de la qualité de la matière, la force répulsive correspond à la réalité, la force attractive à la négation, et enfin la limitation est produite par le rapport entre les deux forces.

Cette conception de ces deux forces est très importante parce qu'elle fonde une philosophie dynamique de la nature, à l'encontre d'une philosophie mécanique de la nature. Chaque conception a un procédé propre. Pour Kant, «*la méthode mécanique, qui explique toutes les différences des matières par la combinaison du plein absolu et du vide absolu*»[1], n'est qu'un procédé qui a « *comme matériaux de sa déduction les atomes et le vide.*»[2], or selon lui, la science de la nature n'a nullement besoin du concept du vide qu'est devenu caduc par la conception dynamique de la nature basée sur les deux forces fondamentales : répulsive et attractive. Il affirme que « *tout ce qui peut nous dispenser de chercher une échappatoire dans des espaces vides est un gain réel pour la science de la nature. Car les espaces vides laissent à l'imagination trop de liberté pour remplacer par des fictions ce qui manque à notre connaissance intime de la nature. Le vide absolu et la densité absolue sont dans la théorie de la nature à peu près ce que sont, dans la science métaphysique de l'univers, le hasard pur et le destin aveugle, en somme une barrière opposée à la domination de la raison*»[3]. Force est de préciser que Kant distingue nettement, d'un côté, entre la méthode mécanique prônée par certains physiciens de son temps,

---

(1) Ibid., p. 451.
(2) Ibid., p. 451.
(3) Ibid., p. 450

concevables : la force d'attraction et la force de répulsion. Que sont ces forces ? Et quelles sont leurs caractéristiques? Aux yeux de Kant «*la force d'attraction est cette force motrice par laquelle une matière peut être cause qu'une autre s'approche d'elle(...) La force répulsive est cette force par la quelle une matière peut être cause qu'une autre s'éloigne d'elle (...) nous nommerons parfois cette* dernière *force propulsive, et la première force tractrice*»[1]. Ce sont deux forces contradictoires. Kant les nomme aussi, respectivement, force expansive et force compressive, puisque la force répulsive fait étendre l'espace rempli, alors que la force d'attraction fait rétrécir ce même espace. Il faut noter que chaque force a un degré déterminé, et ce degré ne peut être ni le plus grand ni le plus petit. Et cette continuité des degrés possibles rend le concept du vide superflu. Ces deux forces sont fondamentales et originaires, elles sont des conditions de possibilité de la matière.

Kant affirme que « *si donc la matière n'était douée que de sa seule force répulsive (qui contient la raison de l'impénétrabilité), et si une autre force motrice n'agissait pas en sens contraire, il n'y aurait aucune limite à l'extension de la matière, c'est-à-dire qu'elle se disperserait à l'infini, et on ne pourrait trouver dans aucun espace assignable une quantité assignable de matière*»[2]. Il est clair que la nécessité de la force attractive est imposée pour qu'une matière remplisse un espace déterminé. De même, la force répulsive est nécessaire. En l'absence de cette force répulsive, les parties de la matière se convergeaient les unes vers les autres et se fondraient en un point mathématique. Par voie de conséquence, l'espace serait vide sans matière. Et cela est impossible. On peut conclure, d'après ce qui précède, que les deux forces indiquées sont

---

(1) Ibid., p. 403.
(2) Ibid., p. 417.

mouvements. La question qui se pose est la suivante : comment peut-on obtenir cette composition élémentaire? Kant nous donne la réponse dans le dernier théorème de la phoronomie: «*la composition de deux mouvements d'un seul et même point ne peut être pensée que si l'un deux est représenté dans l'espace absolu,* et *si, à la place de l'autre, on représente, comme lui étant équivalent, un mouvement de l'espace relatif de même vitesse et de direction contraire*»(1). Ce théorème nous fait apparaître l'importance du concept de dédoublement de l'espace dont il a parlé avant.

-la dynamique :

Kant ouvre ce chapitre en donnant une définition de la matière, elle «*est le mobile en tant qu'il remplit un certain espace. Remplir un espace signifie résister à tout mobile qui s'efforce par son mouvement de pénétrer dans un certain espace.*»(2) Cette définition dynamique de la matière présuppose la définition phoronomique et ajoute une nouvelle propriété qui est celle de remplir un espace et qui signifie plus qu'une simple occupation de l'espace, puisque remplir un espace présuppose une résistance à tout autre corps qui tend à pénétrer cet espace. La question qu'on doit poser est la suivante: par quoi la matière résiste et empêche d'autres matières de pénétrer dans l'espace rempli par elle? Pour répondre à cette question Kant introduit dans ce chapitre un nouveau concept, c'est celui de force. « *La matière remplit un espace non par sa simple existence, mais par une force motrice particulière*»(3). Pour Kant la force est l'agent responsable et de la pénétration, et de la résistance, et du mouvement. Et il distingue deux forces fondamentales qui sont seules

---

(1) Ibid., p 392.
(2) Ibid., p 400.
(3) Ibid ., p. 401

l'espace où se déroule toute expérience et aussi l'un des objets de l'expérience, alors que l'espace absolu ne saurait jamais être objet de l'expérience mais seulement une forme a priori de toute intuition donnée. Ensuite, Kant livre davantage de précisions de sa définition et du mouvement et du repos. Il affirme que « *le mouvement d'une chose est le changement des rapports extérieurs de cette chose à un espace donné*»[(1)], et que «*le repos est la présence persistante en un même lieu; est persistant ce qui existe pendant* un *certain temps; c'est-à-dire qui dure*»[(2)]. Ce sont deux définitions importantes qui prouvent qu'on ne peut parler ni d'un mouvement absolu, ni d'un repos absolu. On voit que, d'après sa définition, le mouvement exige un rapport, c'est-à-dire deux éléments pour qu'il soit. Là, on arrive au point essentiel de la phoronomie, à savoir la composition du mouvement. Kant la définit de la manière suivante : « *la composition du mouvement est la représentation du mouvement d'un point comme équivalent à deux ou plusieurs mouvements de* ce *point, réunis en un seul*.»[(3)]

On a vu, précédemment, que la phoronomie correspond à la catégorie de la quantité. Elle est « *le concept de l'engendrement de la représentation d'un objet grâce à la composition d'homogènes*.»[(4)], et qu' il est manifeste que rien n'est homogène au mouvement qu'un autre mouvement. De là, Kant déduit la définition de la phoronomie, elle est donc« *une théorie de la composition des mouvements du même point, d'après leur direction et leur vitesse*»[(5)]. Ainsi selon lui, toute composition de mouvements a pour origine la composition de deux

---

(1) Ibid., p. 380.
(2) Ibid. , p. 384.
(3) Ibid., p. 390.
(4) Ibid., p 391.
(5) Ibid.

*nommé phénoménologie*»[1] . On voit clairement d'après ce qui est dit que Kant réduit le concept de la matière au concept de mouvement. Essayons maintenant de dégager les points essentiels de chaque chapitre.

- La phoronomie :

Kant ouvre chaque chapitre en donnant une définition du concept de matière. Ainsi dit-il : « *la matière est ce qui est mobile dans l'espace. L'espace qui lui-même est mobile s'appelle espace matériel ou espace relatif; l'espace dans lequel tous mouvement doit finalement être pensé (qui donc est lui-même est immobile) s'appelle espace pur ou espace absolu.»*[2] À partir de cette définition, on peut donc dire que Kant ne s'intéresse à ce stade qu'à une seule propriété de la matière, à savoir la mobilité. Et par voie de conséquence, on peut réduire ici la matière à un simple point dans l'espace, et cela est possible en faisant abstraction de toutes les autres propriétés de la matière. À propos de la deuxième partie de cette définition, nottament l'espace, on doit avoir à l'esprit que l'espace absolu, dont parle Kant ici, n'est pas l'espace absolu de Newton, puisque l'espace absolu de Kant n'est rien d'autre que la forme a priori de notre sensibilité, c'est-à-dire l'intuition pure où les phénomènes nous sont donnés. Cet espace ne concerne pas les choses en elles-mêmes mais seulement les phénomènes. C'est un élément subjectif de la connaissance et non une propriété des choses.

On voit ici que Kant utilise des termes nouveaux qui ne figurent guère dans la CRP. Un autre point essentiel à retenir ici concerne le dédoublement de l'espace, et on verra après l'importance de ce dédoublement de l'espace dans la science de la nature prônée par Kant. L'espace relatif est qualifié aussi espace empirique. Il est, à la fois,

---

[1] Kant, *Œuvres complètes*, op. cit., tome 2, p. 375.
[2] Ibid., p.378.

*les principes de l'entendement pur ne sont que des principes a priori de la possibilité de l'expérience et que c'est uniquement que c'est à celle-ci que se rapportent aussi toutes les propositions synthétiques a priori, leur possibilité reposant elle-même totalement sur cette relation*»[1] Dans cette section de la C.R.P, intitulé *L'Analytique des principes*, Kant énumère les principes a priori tirés de l'entendement et qui fondent la science de la nature. Il commence par établir la table des catégories, ensuite il détermine les schèmes qui sont des catégories temporalisées, enfin, il présente la table des jugements ou des principes qui sont des schèmes spatialisés, et par conséquent des catégories temporalisées et spatialisées à la fois.

Après cet exposé sommaire des principes tels qu'ils sont présentés dans la C.R.P, considérons ce qui est dit dans PPMSN. Dans cet ouvrage, Kant traite de la matière selon quatre points de vue, et chaque point de vue est traité dans un chapitre. Kant nous donne le résumé de son ouvrage dans la préface comme suit: « *le premier* [chapitre] *considère le mouvement comme un pur quantum(...), ce chapitre peut* être *nommé phoronomie. Le second chapitre étudie le mouvement comme appartenant à la qualité de la matière, sous le nom d'une force motrice primitive, il peut par conséquent s'appeler dynamique. Le troisième considère la matière douée de cette qualité dans* les *relations mutuelles qu'elle entretient avec d'autres matières grâce au mouvement qui lui est propre; ce chapitre se présente sous le nom de mécanique. Quant au quatrième chapitre, il ne détermine le mouvement ou le repos de la matière que par rapport au mode de représentation ou modalité; il les détermine donc comme phénomènes des sens externes, et peut être*

---

[1] Ibid . p. 293.

*nécessaire des perceptions*.»[1] Mais il faut noter que chaque analogie a un principe propre à elle.

-Première analogie : Le principe de la permanence est formulé de la manière suivante: «*Dans tout changement connu par les phénomènes, la substance persiste,* et *son quantum se trouve la nature ni augmenté ni diminué*»[2]

-Deuxième analogie : Le principe de la succession selon la causalité dit que : «*Tous les changements se produisent d'après la loi de liaison de la cause et de l'effet*»[3]

-Troisième analogie : le principe de la simultanéité suivant la loi de l'action réciproque ou de la communauté dit que: «*tous les substances en tant qu'elles peuvent être perçues dans l'espace comme simultanées, entretiennent une relation d'action réciproque universelle*»[4]

Les postulats de la pensée empirique en général sont au nombre de trois: «

1. *Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est possible.*
2. *Ce qui est cohérent avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est réel.*
3. *Ce dont la relation de cohérence qu'il entretient avec le réel est déterminé suivant les conditions générales de l'expérience est nécessaire*»[5] .

Kant présente la portée générale de ces principes comme suit :«*tous*

---

(1) Ibid. p. 249.
(2) Ibid. p. 253.
(3) Kant la C.R.P., op.cit., p. 258.
(4) Kant la C.R.P., op.cit., p. 272.
(5) Kant la C.R.P., op. cit., p. 277.

nous reste que la nature en tant qu'un ensemble de corps matériels.

Après avoir défini la science de la nature en tant que science de la nature matérielle et non celle de l'âme, nous allons, dans un premier temps, donner un bref aperçu de la table des principes de cette science tels qu'ils sont exposés dans la C.R.P., pour nous pencher, dans un second temps, de plus près sur le traitement plus détaillé que leur réserve Kant dans PPMSN. Kant indique que« *«la table des catégories»*[1] nous sert tout naturellement de guide pour la table des principes, puisque ceux-ci ne sont en tout cas rien d'autre que des règles pour l'usage objectif des catégories. Tels sont donc tous les principes de l'entendement pur :

*Axiomes de l'intuition*

*Anticipations de la perception analogies de l'expérience*

*Postulats de la pensée empirique en général*[2]

-Le principe des axiomes de l'intuition est le suivant: «*Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives*»[3]

-Le principe des anticipations de la perception est le suivant: «*Dans tous les phénomènes, le réel, qui est un objet de la sensation, possède une grandeur* intensive, *c'est-à-dire un degré.*» [4]

-Le principe des analogies de l'expérience est le suivant: «*L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison*

---

décomposés et de recomposer à volonté» (Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature, op. cit. p. 369)

- « Il est encore moins possible de soumettre un autre sujet pensant à des expériences appropriées à notre but, et même l'observation seule altère et transforme déjà l'état de l'objet observé.» (Ibid.)

[1] Kant a déduit la table des catégories à partir de la table logique des jugements. Après, il a utilisé cette table des catégories comme fil conducteur dans son approche de plusieurs objets de sa réflexion philosophique.

[2] Kant la CRP, op.cit. p. 238

[3] Ibid. p. 239.

[4] Ibid. p. 242.

*soumet*.»[1] Après cette indication sur la démarche que doivent suivre les physiciens, je vais essayer de dégager les éléments essentiels fournis par Kant en vue de fonder cette physique dans *La Métaphysique de la science de la nature*.

Kant nous donne, dans la préface des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (PPMSN),deux sens du concept de nature : « *lorsque le mot nature est pris dans son sens purement formel, où désigne le principe premier et intérieur de tout ce qui appartient à l'existence d'une chose, il peut alors y avoir autant de* sciences *de la nature qu'il y a de choses spécifiquement différentes*(…) *sinon on peut prendre la nature au sens matériel, non plus comme une disposition , mais comme la totalité des choses pour autant qu'elles peuvent être objet de nos sens, et donc aussi objet de l'expérience* »[2]. Kant insiste sur le fait qu'il ne traite que de la nature au sens matériel. On doit noter que les sens, en tant que facultés de l'âme, sont divisés en sens externes et en un sens interne. De là, résultent, deux natures différentes : l'âme et la matière. Kant a déclaré dans les paralogismes de la C.R.P. qu'on ne peut établir une *psychologie rationnelle*[3], dans les PPMSN, il ajoute qu'on ne peut avoir une science de la nature pensante[4], donc il ne

---

[1] Kant Immanuel, *La Critique de la Raison Pure*, Traduction Renault, Alain, Garnier Flammarion, 2006, p .76.

[2] Kant Emmanuel, *œuvres complètes* la pléiade, Paris, Gallimard, tome 2, p.363.

[3] La psychologie rationnelle : Dans le chapitre intitulé *Des Paralogismes,* Kant va critiquer acerbement toutes les tentatives des philosophes qui ont produit, ou qui vont produire dans le futur, des discours métaphysiques sur l'âme.

[4] Une science de la nature pensante : Dans la préface des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Kant va nier, catégoriquement, à la psychologie toute possibilité d'accès au rang de la scientificité. Et cette impossibilité est dûe à deux donnés :

- Les donnés psychiques ne sont pas mathématisables.
- «La diversité de l'observation interne ne se laisse décomposer que grâce à une simple distinction de la pensée, qui ne permet pas de maintenir les éléments

# Lecture dans l'ouvrage de Kant intitulé :

## *Les premiers principes métaphysiques de La science de la nature*

✍Mohamed Bencheikh



Kant ne va parler de la physique[1], proprement dite, que dans la préface de la deuxième édition de la *Critique de la Raison pure* (C.R.P.). Dans les autres œuvres il va traiter de la métaphysique de la science de la nature, c'est-à-dire il va tenter de dégager les fondements philosophiques de la physique. Dans cette préface, Kant va présenter la physique, après la logique et la mathématique, comme la troisième discipline scientifique qui a pu trouver sa« voie sûre» et qui a pu réaliser sa« révolution dans la manière de penser»; «révolution» concrétisée dans les travaux de *Bacon de Verulam*, de *Galilée*, et d'autres physiciens. Elle consiste essentiellement dans la manière avec laquelle les physiciens s'adressent à la nature. «*La raison doit s'adresser à la nature en tenant d'une main ses principes, en vertu desquels seulement des phénomènes concordants peuvent avoir valeur de lois, et de l'autre main l'expérimentation qu'elle a conçu d'après ces principes, certes pour recevoir les enseignements de cette nature, non pas toutefois à la manière d'un écolier, qui se laisse dire tout ce que veut le maitre, mais comme un juge dans l'exercice de ses fonctions, qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur*

---

([1]) Kant va traiter dans ses *œuvres posthumes*_ du passage de la métaphysique de la science de la nature à la physique ( science de la nature). Je ne vais pas m'intéresser à ce que dit Kant dans ses œuvres posthumes parce que cela dépasse le cadre du présent article.

Questions en Philosophie : lectures d'ouvrages

Série : colloques et journées d'études 2

Coordonnation: Said El Bousklaoui

Publications de l'Equipe de Recherche en Philosophie Islamique (Faculté des Lettres, Oujda)

Dépôt légal : 2015MO2673

ISBN : 978-9954-9562-1-2

ISSN : 2458-6137



Université Mohamed I
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Publications de l'Equipe de Recherche en Philosophie Islamique



Colloques et Journées d'Etudes 2

# *Questions en Philosophie: lectures d'ouvrages*

**Coordonnation**
**Said El Bousklaoui**

2015